28-

SCHOLE RELIGIONIS PACIFICA
CONDITA AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

(Ae) (Bd) Be 118

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. GOTTFRIED HOBERG
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

ZWEIUNDZWANZIGSTES HEFT:

DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES IM MENSCHEN NACH DEN BRIEFEN DES APOSTELS PAULUS

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1918
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES IM MENSCHEN

NACH DEN BRIEFEN DES APOSTELS PAULUS

EINE BIBLISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. THEOL. WILHELM REINHARD
REPETITOR AM ERZBISCHÖFL. THEOLOG. KONVIKT ZU FREIBURG IM BREISGAU

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Missionsseminar
WOLHUSEN

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1918
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN STRASSBURG UND WIEN

A. G. 14

118419

BT BS
10 680
F7 R4
v. 22

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 23. IX. 1918

Fritz,
Vicarius generalis

Alle Rechte vorbehalten

Caritas-Druckerei, Freiburg i. Br.

MEINEN ELTERN.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/daswirkendesheil0000wilh

Vorwort.

Die Pneumalehre des Apostels Paulus ist zwar neuerdings in der theologischen Welt viel beachtet worden und hat mehrfach monographische Behandlung erfahren. Jedoch haben die katholischen Autoren entweder das Wesen des Heiligen Geistes oder nur einzelne seiner Wirkungen zum Gegenstande ihrer Untersuchungen gemacht, die protestantischen Arbeiten aber lassen schmerzlich das Verständnis für das Übernatürliche vermissen und können infolgedessen den paulinischen Gedanken nicht voll gerecht werden. Deshalb glaubte ich, daß diese Arbeit nicht überflüssig sei und der Öffentlichkeit übergeben werden dürfe.

In dieser schweren Kriegszeit, wo die ganze Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit irdischen Daseins uns so deutlich zum Bewußtsein kommt, sind die Herzen ganz besonders empfänglich für die Wahrheit von jenem Leben, das über die Wechselfälle äußerer Verhältnisse erhaben ist. Vielleicht erblüht auch aus dem Erdreich nüchterner wissenschaftlicher Untersuchungen „Friede und Freude im Heiligen Geiste“ für ein gequältes Menschenherz.

Der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., insbesondere dem damaligen Vertreter des Neuen Testamentes, dem jetzigen Herrn Domkapitular Dr. Simon Weber, sage ich ergebensten Dank für die Promotion zum Doktor der Theologie auf Grund vorliegender Arbeit, der Redaktion der Freiburger Theologischen Studien für die Aufnahme derselben in diese Sammlung und dem Hochwürdigsten Erzbischöflichen Domkapitel Freiburg für gütige Beihilfe zur Drucklegung.

Freiburg i. Br., am Rosenkranzfeste 1918.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII
Verzeichnis der benützten Literatur XI

Einleitung 1

Erster Teil.

Das allgemeine Wirken des Heiligen Geistes.

I. Kapitel. Das grundlegende Geisteswirken 9
II. Kapitel. Der „neue Mensch“ 19
§ 1. Der Heilige Geist schafft im Menschen einen neuen Zustand 19
§ 2. Der religiöse Inhalt des pneumatischen Zustandes . . . 33
III. Kapitel. Der „Wandel im Geiste“ 77
IV. Kapitel. Die „künftige Herrlichkeit“ 83
Exkurs: Paulus und der Begriff „χάρις“ 92

Zweiter Teil.

Das besondere Wirken des Heiligen Geistes.

I. Kapitel. Tatsache und Wesen 96
II. Kapitel. Die einzelnen charismatischen Erscheinungen 109
III. Kapitel. Charisma und Kirchenamt 134

Schluß 154

Sachregister 158

Verzeichnis der Schriftstellen 159

Verzeichnis der benützten Literatur.

Achelis A., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. I. Leipzig 1912.

Bachmann Ph., Der erste Korintherbrief (Kommentar von Th. Zahn Bd. VII). Leipzig 1905.

— Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. 1. und 2. Aufl. (Kommentar von Th. Zahn). Leipzig 1909.

Bartmann B., St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien, herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer, Bd. II, 1. Heft). Freiburg i. Br. 1897.

— Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte. Paderborn 1914.

Batiffol P., Urkirche und Katholizismus. Übersetzt und eingeleitet von Frz. Xav. Seppelt. München 1910.

Belser J., Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbrief (1, 11—2, 21). Freiburg i. Br. 1896 (Bibl. Studien Bd. I, 3. Heft).

— Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1905.

— Der Epheserbrief des Apostels Paulus. Freiburg i. Br. 1908.

Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. Freiburg i. Br. 1907.

Benz K., *Δικαιοσύνη θεοῦ* beim Apostel Paulus. Theolog. Quartalschrift XCIV (1912), 590—592.

Die Ethik des Apostels Paulus (Bibl. Studien Bd. XVII, 3. und 4. Heft). Freiburg i. Br. 1912.

Bertrams H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Münster 1913.

Blaß F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 4. Aufl., besorgt von A. Debrunner. Göttingen 1913.

Böhlig H., Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Göttingen 1913.

Bonhöffer A., Epiktet und das Neue Testament. Gießen 1911.

Bousset W., Kyrios Christos. Göttingen 1913.

— Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. Göttingen 1916.

Bruders H., S. J., Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten an bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz 1904.

Clemen K., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909.

Clemen K., Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. XIII, 1. Heft). Gießen 1913.

Cornely R., S. J., Epistola ad Romanos (Cursus Scripturae Sacrae Nov. Test. Pars II, I). Parisiis 1896.

— Prior Epistola ad Corinthios (Cursus Scripturae Sacrae Nov. Test. Pars II, II). Parisiis 1909.

— Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas (Cursus Scripturae Sacrae Nov. Test. Pars II, III). Parisiis 1909.

Cremer H., Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. 10., völlig durchgearbeitete und vielfach veränderte Auflage, herausgegeben von Dr. Julius Kögel. Gotha 1915.

Cumont Frz., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Leipzig und Berlin 1910.

Deißmann A., Licht vom Osten. 2. und 3. Aufl. Tübingen 1909.

— Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen 1911.

Dibelius M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909.

— Die neun kleinen Briefe (Handbuch z. N. Test. III, 2). Tübingen 1913.

Dobschütz E. v., Die Thessalonicherbriefe. 7. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer. 10. Abteilung). Göttingen 1909.

Dölger Frz. Jos., *ΙΧΘΥC*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. Rom 1910.

— Sphragis (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. V 3.—4. Heft). Paderborn 1911.

Ebeling H., Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hannover und Leipzig 1913.

Estii Guilielmi in omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii. 3 tom. Parisiis 1891.

Ewald P., Die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philemon (Kommentar von Th. Zahn Bd. X). Leipzig 1905.

— Der Brief des Paulus an die Philipper. 1. und 2. Aufl. (Kommentar von Th. Zahn Bd. XI). Leipzig 1908.

Feine P., Theologie des Neuen Testamentes. 2. Aufl. Leipzig 1911.

Gloël J., Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.

Gunkel H., Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Göttingen 1888.

Gutjahr F. S., Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Graz und Wien 1912.

Harnack A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, 4. Aufl. Tübingen 1909.

— Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910.

Haupt E., Die Gefangenschaftsbriefe. 7. bzw. 6. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 8. und 9. Abteilg.). Göttingen 1897.

Heinrici C. F. G., Der zweite Brief an die Korinther. 7. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 6. Abteilg.). Göttingen 1890.

— Paulinische Probleme. Leipzig 1914.

Henle Fr. A., Der Epheserbrief des heiligen Apostels Paulus. Augsburg 1890.

Holsten C., Das Evangelium des Paulus. I. Teil. Berlin 1880; II. Teil, herausgegeben v. P. Mehlhorn. Berlin 1898.
Holtzmann H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2 Bände. 2. Aufl. von A. Jülicher und W. Bauer. Tübingen 1911.
Holtzmann O., Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Aufl. Tübingen 1906.
Jülicher A., Einleitung in das Neue Testament. 5. und 6. Aufl. Tübingen 1906.
Kautzsch E., Die Apogryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes. 2 Bände. Tübingen 1900.
Knabenbauer J., Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses (Cursus Scripturae Sacrae, Nov. Test. Pars II, IV). Parisiis 1912.
— Epistolae ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem (Cursus Scripturae Sacrae, Nov. Test. Pars II, V). Parisiis 1913.
Kühl E., Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1913.
Leder P. A., Das Problem der Entstehung des Katholizismus. Zeitschrift der Savigny-Stiftung. Bd. XXXII. Kanonistische Abteilung I, S. 276—308.
Leitner F., Die prophetische Inspiration (Bibl. Studien Bd. I, 4. und 5. Heft). Freiburg i. Br. 1896.
Lietzmann H., Die vier Hauptbriefe (Handbuch zum Neuen Testament III, 1). Tübingen 1910.
Maier Adalb., Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. Freiburg i. Br. 1852.
— Kommentar über den Brief Pauli an die Römer. Freiburg i. Br. 1847.
— Kommentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Freiburg i. Br. 1857.
— Kommentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther. Freiburg i. Br. 1865.
— Kommentar über den Brief an die Hebräer. Freiburg i. Br. 1861.
— Die Glossolalie des apostolischen Zeitalters, exegetisch-kritisch beleuchtet. Freiburg i. Br. 1855.
Meinertz M., Einleitung in das Neue Testament. Paderborn 1913.
— Die Pastoralbriefe des hl. Paulus. Berlin 1913.
Monse Frz. Xav., Johannes und Paulus. Münster 1915.
Mosiman Eddison, Das Zungenreden, geschichtlich und psychologisch untersucht. Tübingen 1911.
Müller K. J., Des Apostels Paulus Brief an die Philipper. Freiburg i. Br. 1899.
Nägeli Th., Der Wortschatz des Apostels Paulus. Göttingen 1905.
Norden Ed., Agnostos Theos. Leipzig und Berlin 1913.
Pfleiderer O., Der Paulinismus. 2. Aufl. Leipzig 1890.
— Das Urchristentum, seine Schriften und sein Leben. Band I, 2. Aufl. Berlin 1902.
Prat F., S. J., La Theologie de Saint Paul. 2 Parties, 5. Edition. Paris 1913.
Preuschen Erw., Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes. Gießen 1910.
Rademacher A., Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie (Straßburger Theol. Studien, Bd. VI. 1. und 2. Heft). Freiburg i. Br. 1903.
Reitzenstein R., Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig und Berlin 1910.

Reitzenstein R., Poimandres. Leipzig 1904.
Riggenbach Ed., Der Brief an die Hebräer (Kommentar von Th. Zahn Bd. XIV). Leipzig 1913.
Robertson A. T., Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Deutsche Ausgabe von Hermann Stocks. Leipzig 1911.
Rohr Ig., Paulus und die Gemeinde von Korinth (Bibl. Studien Bd. IV, 4. Heft). Freiburg i. Br. 1899.
— Der Hebräerbrief (Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes übersetzt und erklärt, herausgegeben von F. Tillmann, Bd. III). Berlin 1912.
Schäfer A., Erklärung des Briefes an die Römer. Münster 1891.
— Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater. Münster 1890.
— Erklärung des Hebräerbriefes. Münster 1893.
Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, 2. Aufl. Leipzig 1908.
Sieffert F., Der Brief an die Galater. 8. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 7. Abteilg.). Göttingen 1894.
Simar Th., Die Theologie des hl. Paulus. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1883.
Simon Th., Die Psychologie des Apostels Paulus. Göttingen 1897.
Sohm R., Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. (Systemat. Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, herausgegeben von Karl Binding, 8. Abteilg., Bd. I). Leipzig 1892.
— Wesen und Ursprung des Katholizismus. Zweiter Abdruck. Leipzig und Berlin 1912.
Sokolowski E., Geist und Leben nach den Schriften des Paulus. Heiligenstadt 1903.
Titius A., Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit. Tübingen 1900.
Tixéront J., Histoire des Dogmes. Tom. I, 6. Edit. Paris 1909.
Weiß B., Der Brief an die Römer. 8. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 4. Abteilg.). Göttingen 1891.
— Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus. 6. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 11. Abteilg.). Göttingen 1894.
— Der Brief an die Hebräer. 6. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 13. Abteilg.). Göttingen 1897.
— Textkritik der Paulinischen Briefe (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. Gebhardt und A. Harnack, Bd. XIV). Leipzig 1896.
Weiß J., Der erste Korintherbrief. 9. Aufl. (Kommentar von H. A. W. Meyer, 5. Abteilg.). Göttingen 1910.
— Das Urchristentum. I. Teil. Göttingen 1914.
Weinel H., Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Tübingen 1911.
— Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg i. Br. 1899.
Weizsäcker K., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen und Leipzig 1902.
Wendland P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. und 3. Aufl. (Handbuch zum Neuen Testament I, 2. 3). Tübingen 1912.

Windisch H., Der Hebräerbrief (Handbuch zum Neuen Testament IV, 3). Tübingen 1912.

Wohlenberg G., Der erste und zweite Thessalonicherbrief (Kommentar von Th. Zahn Bd. XII). Leipzig 1912.

— Die Pastoralbriefe (Kommentar von Th. Zahn Bd. VI). Leipzig 1906.

Wolrab M., Grundriß der neutestamentlichen Psychologie. Berlin 1913.

Zahn Th., Der Brief des Paulus an die Römer. 1. und 2. Aufl. (Kommentar von Th. Zahn Bd. VI). Leipzig 1910.

— Der Brief an die Galater (Kommentar zum Neuen Testament Bd. IX). Leipzig 1905.

Zorell F., Novi Testamenti Lexicon Graecum (Cursus Scripturae Sacrae, Libri introduct. VII). Parisiis 1911.

Einleitung.

„Wir haben verschiedene Gaben nach Maßgabe der uns verliehenen Gnade“ (Röm. 12, 6). Bildet das Neue Testament auch eine theologische Einheit, so ist damit nicht gesagt, daß jeder Gedanke in jeder Schrift und bei jedem Autor enthalten ist. „Der Geist weht, wo er will“ (Joh. 4, 8). Verschieden sind die menschlichen Werkzeuge, die er sich wählt, hier begegnet uns mehr diese, dort mehr jene der göttlichen Wahrheiten.

Dem hl. Paulus gebührt zweifellos die Palme, der Apostel des Heiligen Geistes zu sein, dessen übernatürliches Wirken und Walten in denjenigen, „welche in Christus Jesus sind“ (Röm 8, 1), zu verkündigen, wie kein zweiter der inspirierten Schriftsteller. Was er über diesen Gegenstand in seinen Briefen vorträgt, soll hier herausgehoben, untersucht und in systematischer Weise dargestellt werden.

Die Frage, was als paulinisches Schrifttum anzusehen ist, ob und inwieweit die vierzehn Briefe, welche heute unter dem Namen des Apostels im Kanon des Neuen Testamentes stehen, wirklich von ihm stammen, gehört an sich nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Indes lassen sich die Fragen nach dem Autor und dem Inhalt eines Schriftwerkes doch nicht ganz voneinander trennen. Die Beantwortung der einen wirkt auf die der andern. Es soll darum der Echtheitsfrage doch in der Weise Rechnung getragen werden, daß die paulinischen Briefe zunächst unter diesem Gesichtspunkte gruppiert werden und dann diese Anordnung bei der exegetischen Verwendung beachtet wird.

„Vier Briefe des Paulus sind selbst von der Tübingenschen Kritik nicht angefochten worden, und erst die Kritiklosigkeit hat an ihnen gerüttelt: Röm., 1 u. 2 Kor., Gal.; die Echtheit

von 1 Thess., Phil. und Philem. steht heute wohl genau so fest, wie die jener vier Hauptbriefe.“ [1] Gegen 2 Thess. werden zwar Bedenken geltend gemacht, es liegen aber nach Jülicher [2] ausreichende Gründe nicht vor, den Brief einer nachpaulinischen Zeit zuzuschreiben, und auch die vielfach behauptete Unechtheit von Kol. und Ephes. steht demselben Theologen noch nicht fest [3]. Nur die drei Pastoralbriefe und der Hebräerbrief gelten ihm zweifellos als unecht [4]. In denselben Bahnen bewegt sich fast die ganze protestantische Bibelkritik [5].

Die katholische Bibelwissenschaft — und mit ihr einige Protestanten — hält an der Echtheit aller vierzehn Briefe fest. Aber auch sie vertritt die Ansicht, daß die Gefangenschaftsbriefe, die Pastoralbriefe und Hebräer je eine Gruppe für sich bilden, aus verschiedenen Verhältnissen heraus beurteilt werden müssen oder auch in anderer Weise den hl. Paulus zum Autor haben als die sogenannten älteren Paulinen [6]. Mag man sich darum zur Echtheitsfrage stellen, wie immer man will, so ergibt sich doch folgende ziemlich einheitliche Gruppierung der vierzehn Briefe Pauli:

1. Die sechs älteren Briefe: 1 und 2 Thess., Gal., 1 und 2 Kor., Röm.

2. Die vier Gefangenschaftsbriefe: Phil., Kol., Ephes. und Philem., die der (ersten) römischen Gefangenschaft angehören.

3. Die drei Pastoralbriefe, welche von den Verteidigern ihrer Echtheit meist [7] in die Zeit nach der genannten Gefangenschaft, also in den letzten Lebensabschnitt des Apostels, verlegt werden und auch inhaltlich eine engere Verwandtschaft aufweisen.

---

[1] Jülicher S. 42. [2] S. 56.

[3] Ebd. S. 120ff.

[4] Ebd. S. 42. 147. 150—172.

[5] Vgl. Sokolowski IVf. die Zusammenfassung der Ergebnisse der protestant. Kritik und die chronolog. Anordnung der paulin. Briefe. Siehe Th. Nägeli, 3. Teil, S. 76ff. Heinrici, Paulin. Probleme S. 6—12, 17f.

[6] Vgl. Belser, Einl. S. 402, 434, 436, 519, 559. Gutjahr, Einl. S. 283 (die Abfassung des Hebräerbriefes setzt G. in die letzte Zeit der ersten röm. Gefangenschaft, S. 376). Schaefer-Meinertz, Einl. S. 89—235. Ad. Maier, Einl. S. 197—391 (er verlegt den 2 Tim. in die erste röm. Gefangenschaft, s. S. 289ff., und den Hebräerbrief ganz ans Lebensende Pauli, s. S. 388). Prat I 9ff.

[7] Über A. Maiers Ausnahmestellung s. Anm. 6.

4. Der Hebräerbrief muß besonders gestellt werden. In neueren protestantischen Kommentarwerken[1] erscheint er gar nicht mehr unter den Briefen Pauli; so sehr ist man dort von seiner Unechtheit überzeugt. Auch die Freunde der paulinischen Autorschaft fassen dieselbe meist als eine mittelbare. Der Apostel habe die Anregung zu dem Briefe gegeben, den Stoff im ganzen geboten und dann das fertiggestellte Schreiben als das seinige adoptiert, wie namentlich das Schlußkapitel zeige. Der unmittelbare Konzipient des Briefes sei ein anderer[2]. Diese Anschauungen berechtigen, dem Brief eine eigene Stellung anzuweisen. Zeitlich wird er gewöhnlich mit den Pastoralbriefen zusammengelegt[3].

Etwaige Folgerungen aus dieser Arbeit für die Echtheitsfrage sollen am Schlusse zur Sprache kommen.

Das paulinische Schrifttum steht nicht isoliert in seiner geistigen Umwelt. Es gehört nicht nur äußerlich zum Neuen Testament, sondern auch innerlich, dem Gehalte nach. Besonders enge Beziehungen bestehen naturgemäß zur Apostelgeschichte, die durch ihren Verfasser und ihren Inhalt Paulus sehr nahe steht[4].

Die starke Abhängigkeit des Apostels vom Alten Testamente und der ganzen jüdischen Gedankenwelt wird gerade neuerdings auch von solchen Autoren betont, welche keineswegs in den beiden Testamenten harmonisch verbundene Glieder einer Offenbarungsentwicklung sehen[5].

---

[1] Vgl. Krit.-exeget. Kommentar von Meyer. Handbuch zum Neuen Testament von Lietzmann. [2] Siehe Belser, Einl. S. 577.

[3] Siehe Anm. 6, S. 2 a. a. O. Auch Tixeront behandelt (p. 97—99) den Hebräerbrief besonders. Vgl. Prat I, 497—506.

[4] Feine stellt fest (S. 207—210), daß die Anschauungen Pauli über das Pneuma sich schon in der Urgemeinde finden, und zwar nicht nur die ekstatischen Wirkungen, wie Gunkel (S. 2—62) meint, sondern auch die Beziehungen des Geistes zum allgemeinen, sittlichen Christenleben. „Schon in der Urgemeinde also ist die später von Paulus herausgearbeitete Anschauung zu konstatieren, daß da kein Heiliger Geist wirksam ist oder werden kann, wo Unsittlichkeit und gottwidriges Wesen sind.“ Feine S. 210.

[5] Heinrici (Paul. Probl. S. 41 ff.) vertritt sehr nachdrücklich die enge Beziehung Pauli zum Alten Testamente, zum Gesetz und den Propheten, insbesondere zu den letzteren, während er vom zeitgenössischen Judentum wenig abhängig sei. Er meint, „daß der Geist der alttestamentlichen Prophetie in Paulus über das zeitgenössische Judentum triumphiere“ (a. a. O. S. 43). — Feine behauptet (S. 427 f.), die paulinische Anthropologie sei vielfach nur die alttestamentliche. Eine Abhängigkeit insbesondere der

Wir werden deshalb öfters inhaltliche Beziehungen der paulinischen Briefe zu den andern kanonischen Schriften des Alten und Neuen Bundes feststellen müssen und nicht selten in den übrigen heiligen Schriften den Schlüssel zum Verständnis paulinischer Wendungen und Gedankengänge finden.

Daß auch die nichtkanonische zeitgenössische sowie die mehr oder weniger unmittelbar nachfolgende jüdische und christliche Literatur, insbesondere die der kirchlichen Väter, zur Erklärung der Briefe Pauli beigezogen werden darf, ja muß, bedarf wohl keiner näheren Begründung: Ist doch dieses Schrifttum vom biblischen stark befruchtet und oft nur der Widerhall auf dessen machtvolle, geistige Klänge, oder seine Gedanken fließen aus denselben Quellen und können deshalb für das Verständnis des biblischen Wortes sowohl wertvolle inhaltliche Ergänzungen als auch bedeutsame sprachliche Analogien bieten[1].

In neuester Zeit hat man eifrig nach Beziehungen zwischen Paulus und der außerchristlichen Literatur und Geisteswelt

---

Pneumalehre von der griechischen Philosophie oder von hellenistischen Mysterien lehnt er ab (S. 434 ff.). Paulus bringe den Geist in enge Verbindung mit dem geschichtlichen Christus. Vgl. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Test. S. 136, über die einheitliche Auffassung der Sittlichkeit im Alten und im Neuen Testamente. — Prat (II, p. 460 sq.) weist auf die starke Abhängigkeit der paulinischen Eschatologie von den Propheten und den deuterokanonischen Büchern hin. — Ähnliche Anschauungen finden sich bei Norden (S. 243 f.), wenn er auch mehr auf das hellenisierte Judentum abhebt. — Für Harnack (I, S. 105) ist Paulus ebenso die höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi, wie er ihn von der religiös-philosophischen Denkweise der Griechen beeinflußt sein läßt. Bei anderer Gelegenheit (s. Norden a. a. O. S. 244 Anm. 1) äußerte sich aber auch Harnack, daß Paulus nichts Hellenisches sich angeeignet habe, was nicht bereits Anknüpfungspunkte in der ihm vertrauten religiösen und theologischen Überlieferung besaß. Ebenso Schwartz bei Norden a. a. O. — Von der Anschauung Pauli über den Heiligen Geist meint O. Holtzmann (S. 378), sie werde erst auf christlichem Boden bedeutsam; im Judentum sei von ihr nicht so ausführlich die Rede wie von der Weisheit und vom Logos. Letzteres muß zugegeben werden. Aber die Elemente der Pneumalehre lassen sich im A. T. nachweisen. — Gunkel (S. 83—91) ist ein scharfer Gegner der Abhängigkeit der paulinischen Pneumalehre vom A. T, insbesondere von den Propheten, und will alles aus der Erfahrung Pauli erklären. Die Tatsachen sprechen gegen ihn.

[1] Vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus.

gesucht. Der katholische Theologe braucht derartigen Bestrebungen gegenüber keineswegs eine von vornherein ablehnende Haltung einzunehmen. Er kann zustimmen, wenn ein Philologe sagt[1]: „Paulus hat nicht etwa eine besondere Psychologie und eine dazugehörige Geheimsprache sich zurechtgezimmert, sondern er spricht das Griechisch seiner Zeit.“ Der Apostel hat seine Briefe ja hauptsächlich für Leser geschrieben, welche aus dem hellenistischen Juden- und Heidentum herübergekommen waren. Er mußte nicht nur in ihnen verständlichen Lauten, sondern auch in solchen Begriffen und Ausdrücken reden. Nur an ihre Gedankenwelt anknüpfend konnte er seine Lehre ihnen zugänglich machen. Den Juden ist er ein Jude, den Griechen ein Grieche geworden, um alle für Christus zu gewinnen (1 Kor. 9, 20 f.).

Doch ist für die theologische Exegese Vorsicht geboten, wenn sie die an sich wertvollen Dienste der profanen Philologie und Archäologie entgegennimmt. Wo dieselben Ausdrücke sind, müssen deshalb noch nicht auch immer dieselben Ideen sein. Wie Rationalismus und Naturalismus unserer Tage vielfach noch die Termini des Christentums gebrauchen, aber einen andern Inhalt hineinlegen, so redet der Apostel manchmal die philosophische und religiöse Sprache seiner Zeit, um die Richtung und das Ziel seiner Lehre kenntlich zu machen, aber mit einem andern, neuen Inhalt[2], oder der Wortsinn ist zwar identisch, aber „in den übernommenen Ausdrucksformen pulsiert neues christliches Leben“[3], aus ganz andern Quellen fließen die Wasser, auf ganz andere Tatsachen gründen sich die Ideen und in andern

---

[1] Reitzenstein, Hellen. Myster. S. 43. Prat II, p. 70: „L'influence exercée sur lui par la culture hellénique n'est pas à nier.“ — Vgl. Heinrici, Paul. Probl. S. 43ff., über den Einfluß der griechischen Welt auf die paulinische Ausdrucksweise.

[2] Interessante Belege z. B. für die verschiedene Bedeutung von *πνεῦμα* und *σάρξ* im Neuen Testament und bei Epiktet bietet Bonhöffer S. 160ff. Vgl. Heinrici, Paul. Probl. S. 73.

[3] Wendland S. 156. — Clemen kommt in Religionsgeschichtl. Erklärung des N. Test. zu dem Schlußergebnis (S. 285ff.), daß die inhaltliche Beeinflussung des Neuen Testamentes durch „nichtjüdische religiöse und philosophische Systeme“ sehr gering sei und „nirgends das innerste Wesen des Christentums betrafen, sondern sämtlich mehr oder minder an der Peripherie liegen“. Auch für Paulus findet er eine solche Beeinflussung nur an ganz wenigen Stellen und da sei sie nicht immer sicher. Vgl. Clemen, Der Einfluß der Myst. S. 23—61.

Zusammenhängen stehen sie, als in der griechichen Philosophie und in den hellenistischen Mysterien.

Soviel mußte über die Quellen vorausgeschickt werden. Noch ist eine genaue Umgrenzung des Themas geboten.

Der Begriff *πνεῦμα* ist bei Paulus keineswegs eindeutig. Zunächst kommt das Wort im ursprünglichen Sinne von Luftzug oder Atem bei ihm vor (2 Thess. 2, 8.) An mehreren Stellen wird es gebraucht für geschaffene Geister, für Engel, Dämonen oder Seelen der Verstorbenen (Ephes. 2, 2; 6, 12; Hebr. 1, 7. 14; 12, 9. 23). Manchmal hat es die Bedeutung von Gesinnung, Gedankeninhalt bzw. Denkungsart, auch Gemütsverfassung (1 Kor. 2, 12; 4, 21; 5, 3. 4; 2 Kor. 2, 13; Röm. 11, 8; Phil. 1, 27). Bisweilen ist *πνεῦμα* Ausdruck für den natürlichen Geist des Menschen (1 Kor. 2, 11; 5, 5; 7, 34; 16, 8; Gal. 6, 18; Röm. 8, 16; Phil. 4, 23; Ephes. 4, 23; Philem. 25; 2 Tim. 4, 22; Hebr. 4, 12). Paulus folgt hier dem alttestamentlichen Sprachgebrauch, der Lehre der Genesis, wonach „des Menschen innerstes Wesen Hauch aus Gott, *πνεῦμα*“, ist[1]. Doch ist es nicht sicher, daß Paulus, wenn er *πνεῦμα* vom Menschengeist gebraucht, diesen stets im reinen Naturzustande denkt, den menschlichen Geist nur mit seinen natürlichen Fähigkeiten und Anlagen. Eine Reihe von namhaften Forschern ist der Ansicht, das Wort bedeute nur den übernatürlich ausgestatteten, vom göttlichen Geist erfüllten und getragenen Menschengeist[2]. Wenn man auch dieser Meinung

---

[1] Th. Simon S. 33. — Bertrams kann darauf hinweisen, daß *πνεῦμα* in diesem Sinne wiederholt im Alten Test. und im übrigen Neuen Test. vorkommt (S. 16 Anm. 3, S. 22 Anm. 3, 4). — Reitzenstein (Hellenist. Myst. S. 136) zeigt diese Bedeutung (im Gegensatz zu *σάρξ* und *σῶμα*) auch im religiösen Hellenismus.

[2] Vgl. Knabenbauer, Ephes. p. 38. — Sehr entschieden verficht diese Meinung Benz (Ethik S. 22—27) mit sehr beachtenswerten Gründen. Ebenso Bousset (S. 130), Feine (S. 429), Simar (S. 41). Nur 1 Kor. 2, 11 wollen sie sicher die Bedeutung natürlicher Menschengeist zugestehen, Benz jedoch nur mit Rücksicht auf den Parallelismus mit *πνεῦμα θεοῦ* (a. a. O. S. 25). — Holsten (II, S. 10f.) meint, an 91 von 103 paulinischen Stellen sei *πνεῦμα* der Geist Gottes oder der dem menschlichen Geist immanent gewordene göttliche Geist. Nur 12 könnten vom Menschengeist genommen werden und die seien zum Teil zweifelhaft. — Tixeront p. 89: „Ainsi dans certains cas, il semble désigner l'âme ou l'homme lui-même, en tant qu'il est sous l'influence de l'Esprit de Dieu et aspire aux choses d'en haut (Rom. 8, 4—10; Gal. 5, 16, cf. 1 Cor. 2, 14. 15).“ Ebenso Prat II, p. 108sqq.

im Hinblick auf die angeführten Tatsachen nicht im vollen Umfang zustimmen kann, so wird doch zuzugeben sein, daß *πνεῦμα* an manchen Stellen so zu nehmen ist. Die Einzelexegese muß von Fall zu Fall entscheiden — soweit dies möglich ist —, ob der rein natürliche Menschengeist oder der übernatürlich ausgestattete oder der Heilige Geist allein mit dem Worte *πνεῦμα* gemeint ist.

Hier, in dieser Arbeit, handelt es sich nur um den göttlichen Geist, um jenes *πνεῦμα*, welches der Apostel oft durch die Attribute *θεοῦ*, *χριστοῦ* oder *ἅγιον* charakterisiert. Daß mit den drei Bezeichnungen stets dasselbe Wesen gemeint ist, darüber herrscht in der Theologie aller Richtungen vollkommene Einigkeit[1]. Jeder Zweifel wird dadurch ausgeschlossen, daß manchmal zwei der obigen Attribute sich beisammen finden (1 Thess. 4, 8; 1 Kor. 6, 19; Röm. 8, 9; Ephes. 4, 30), daß der Apostel an mehreren Stellen die Einheit und Einzigkeit des in den Gläubigen wirksamen göttlichen Geistes mit Nachdruck betont (1 Kor. 12, 11. 13; 2 Kor. 11, 4; 12, 8; Phil. 1, 27; Ephes. 4, 4), und daß dieselben Wirkungen bald von dem *πνεῦμα ἅγιον*, bald von dem *πνεῦμα θεοῦ* bzw. *χριστοῦ* ausgesagt werden (vgl. 1 Kor. 9, 11 u. Tit. 3, 5 über die Taufe; 2 Kor. 3, 3 u. Gal. 4, 6 über das Herz als Wirkungsstätte; Röm. 8, 14 ff. u. Gal. 4, 6 über die *υἱοθεσία;* 1 Thess. 4, 7 f., Röm. 15, 16 u. 1 Kor. 6, 11 über Heiligung, 1 Thess. 1, 5 u. Ephes. 3, 16 über *δύναμις*).

Das Wesen des Heiligen Geistes bei Paulus soll nur insofern berührt werden, als er aus dem Wirken als supranaturale, von außen in den Menschen hineinkommende, göttliche Macht erkennbar wird. Weiterhin soll darüber, ob er etwa unpersönliche Gotteskraft oder Person im trinitarischen Sinne ist, hier keine nähere Untersuchung angestellt werden[2]. Nur das Wirken des göttlichen Geistes, d. h. die Wirkungen, welche und wie er sie hervorbringt, und zwar auch nur die Wirkungen im Menschen sollen dargestellt werden. Beziehungen zu andern, nicht menschlichen Objekten (s. Röm. 8, 19 f.) scheiden aus[3].

---

[1] Vgl. z. B. Deißmann, Paulus S. 86; Benz S. 22; Gunkel S. 97 bis 105; Feine S. 403 ff. 429; Lietzmann S. 41 f.; H. J. Holtzmann S. 154 ff.; Seeberg S. 64 f.; Titius S. 228; Weinel, Bibl. Theol. S. 268 f.

[2] Vgl. darüber die neuerdings auf katholischer Seite erschienene Monographie von H. Bertrams.

[3] „Paulus hat gelegentlich den Begriff des *πνεῦμα* auch zur vernunftlosen Schöpfung in Beziehung setzen können." Titius S. 67.

Ebenso sind ausgenommen die Wirkungen in und an Christus (vgl. Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16; Hebr. 9, 14), soweit sie nicht zur Darstellung des Wirkens im Menschen überhaupt beigezogen werden müssen. Denn Christus steht zum Heiligen Geist in einem einzigartigen, besondern Verhältnis, wie sich schon aus der Bezeichnung *πνεῦμα χριστοῦ* neben *θεοῦ* und *ἅγιον* ergibt.

Das Geisteswirken im Menschen ist im folgenden in allgemeines und besonderes eingeteilt. Die Berechtigung dieser Gruppierung muß sich aus der Abhandlung selbst ergeben.

Bemerkt sei noch, daß hauptsächlich exegetische Arbeit geleistet werden will. Religionsgeschichtliche Gesichtspunkte oder Fragen der reinen dogmatischen Spekulation kommen nur in Betracht, insofern sie zur Erklärung der paulinischen Aussprüche notwendig sind bzw. in ihnen Anhaltspunkte finden.

Erster Teil.

Das allgemeine Wirken des Heiligen Geistes.

I. Kapitel.

Das grundlegende Geisteswirken.

Das allgemeine Wirken des Heiligen Geistes im Menschen ist vielgestaltig. Die mannigfaltigsten Tatsachen des Christenlebens werden von Paulus darauf zurückgeführt. Aber wie in der natürlichen Schöpfung alles wohl geordnet ist, so ist es auch im übernatürlichen Gottesreiche. Die Wirkungen des Heiligen Geistes stehen in systematischem Zusammenhang und in organischer Verbindung. Die einen sind die Grundlagen der andern, diese bedingen jene.

„Da wir wissen, daß der Mensch nicht gerechtfertigt wird durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Christus Jesus, so haben auch wir an Christus Jesus geglaubt, um gerechtfertigt zu werden aus dem Glauben an Christus“ (Gal. 2, 16). Das ist die große, neue Botschaft, welche Paulus zu verkünden hat: Aus dem Glauben an Jesus Christus kommt für alle Menschen das Heil, die „Kraft Gottes . . ., für die Juden zuerst und auch für die Heiden“ (Röm. 1, 16). Sehr oft begegnet uns dieses Thema in den Briefen. In den älteren Paulinen sind ihm ganze Kapitel gewidmet, und scharf wird die Notwendigkeit des Glaubens zum christlichen Heile gegenüber allen judaisierenden Tendenzen betont (2 Tess. 2, 13; Gal. 3, 5ff.; Röm. 4; 5, 1f.; 9, 30—33; 10, 4. 10). Die jüngeren Schreiben lehren ebenso (Ephes. 2, 8; 6, 16; Phil. 3, 9; Kol. 2, 12; 1 Tim. 1, 19). Im Hebräerbrief finden wir nochmals eine ausführliche Darstellung der rechtfertigenden Macht des Glaubens (Kap. 11).

Ohne Glauben vor Gott kein Gerechter, kein Christ (Röm. 1, 17; Hebr. 10, 38). Das ist ein Fundamentalsatz der paulinischen Theologie [1].

Der Glaube entsteht zunächst durch einen äußeren Faktor, „aus der Verkündigung, die Verkündigung aber durch das Wort Christi“ (Röm. 10, 17). Daher ist auch die große Wertschätzung des Predigtamtes bei Paulus herzuleiten (vgl. 1 Kor. 1, 17; 21, 9. 16).

Als zweite Wirkursache des Glaubens erscheint das göttliche Pneuma. Der Apostel beugt seine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, . . . „er möge euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit verleihen, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist am inwendigen Menschen, daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne“ (Ephes. 3, 14 ff.). „Der inwendige Mensch“ (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*) begegnet uns auch Röm. 7, 22. Er wird dort durch den folgenden Vers (23) charakterisiert als der Mensch, welcher an „dem Gesetze des Geistes“ Freude hat und diesem folgen möchte, im Gegensatz zu dem fleischlichen Menschen (vgl. V. 18), welcher dem sinnlichen, zur Sünde führenden Triebe nachgibt (vgl. S. 13 ff.). Aus dem Zusammenhang — der Apostel schildert den religiös-sittlichen Zustand des Menschen vor und ohne Erlösung — ist zu erkennen, daß es sich nicht um zwei verschiedene Menschen, sondern um denselben Menschen nach zweifacher Beziehung handelt. Spricht er doch von dem Zwiespalt im eigenen Inneren (s. V. 16—24). Mithin ist der „inwendige Mensch“ die geistige Seite am Menschen, der geistige und nach dem sittlich Guten strebende Teil seiner Natur, wie der „äußere Mensch“ (*ἔξω ἄνθρωπος*; 2 Kor. 4, 14) entsprechend als die leibliche, physisch und ethisch niedere Seite des Menschenwesens erscheint [2].

---

[1] „Daß auf dem religiösen Glauben die Geltung des Menschen vor dem gnädigen Gott, seine *δικαιοσύνη* beruht, ist das A und Ω seiner Verkündigung.“ Bousset, Kyr. Chr. S. 178. — Vgl. Weinel, Bibl. Theol. S. 262 f.; Monse S. 121.

[2] „Elemente des *ἔσω ἄνθρωπος* sind für Paulus *νοῦς (φρένες), πνεῦμα, καρδία*.“ Holsten II, 10 f. — Benz rechnet (S. 27) auch die *ψυχή* dazu, was nicht richtig zu sein scheint, s. S. 13 Anm. 1. — Böhlig (S. 84) setzt den *ἔσω ἄνθρ.* dem *νοῦς* gleich; ebenso Lietzmann S. 36. — „Der *ἔσω ἄνθρ.* ist also das menschliche *πνεῦμα*.“ Th. Simon S. 92. — „Dicitur homo interior, quatenus homo mente, intellectu, voluntate ceterisque internis animae viribus ac potentiis constat et vivit, sicut e contrario exterior homo, idem homo, quatenus sensibus membrisque constat, vivit, iisque operatur, indulget.“ Knabenbauer, Ad Ephes. p. 103. - Andere Exegeten legen

Das εἰς bezeichnet, daß etwas „am inneren Menschen“ sich vollzieht[1]. Die Stelle besagt also, die geistigen, guten und höheren Kräfte des Menschen sollen durch den Geist Gottes gestärkt werden, damit er Christus im Glauben erfassen kann. Wenigstens wünscht das der Apostel den Seinen und bittet Gott darum für sie. Das äußere Lehrwort genügt demnach zur Erzeugung des Glaubens nicht.

Diese Notwendigkeit wird anderweitig noch schärfer betont. Der Glaube ist bei Paulus nicht lediglich ein Vertrauen, sondern auch, ja in erster Linie sogar, ein Wissen, ein Erkennen und Fürwahrhalten von Tatsachen[2].

„Es ist aber der Glaube eine Zuversicht dessen, was man erhofft, eine Überzeugung *(ἔλεγχος)* von dem, was man nicht sieht, . . . durch den Glauben erkennen *(νοοῦμεν)* wir“, heißt es Hebr. 11, 1. 3 (vgl. V. 6 b). Der Apostel will „gefangen nehmen jeden Verstand *(νόημα*[3]*)* zum Gehorsam Christi“ (2 Kor. 10, 5).

---

mehr den Schwerpunkt auf die geistig-ethische Richtung, z. B. Belser S. 99; Ewald S. 172; Haupt S. 122; Henle S. 157. Alle diese Erklärungen sind schließlich nur Schattierungen desselben Gedankens.

[1] Siehe Blaß-Debrunner § 206, 3; vgl. Robertson-Stocks S. 170: „Oft wird εἰς gesetzt, wo an sich der Akk. ausreichen würde.“

[2] Bousset führt aus (Kyr. Chr. S. 174ff.; vgl. „Jesus der Herr“ S. 44f.), daß auch bei Philo und in den hellenistischen Mysterien der Glaube als „sichere und zuverlässige Überzeugung“ definiert sei. Paulus habe diesen Begriff übernommen und die dort schon vorhandene „religiöse Wendung“ völlig zum Abschluß gebracht. Notwendig ist diese Herübernahme aus dem Hellenismus nicht. Schon Genes. 15, 6 ist der Glaube ein Fürwahrhalten von Tatsachen, eine Überzeugung, und gerade dieser Glaube ist nach Paulus vorbildlich (s. Röm. 4). Philo kann vom Alten Testament beeinflußt sein. — „Der Glaubensbegriff des Paulus ist also nicht so umfassend wie der Luthers, er ist noch stark ein Annehmen und Fürwahrhalten.“ Weinel, Bibl. Theol. S. 262. Vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 168ff.; Seeberg S. 173. — Von dem Glaubensbegriff Hebr. 11 insbesondere meint Windisch (S. 97), eigentümlich sei ihm die Betonung des intellektuellen Momentes. Daß dieses Moment auch den übrigen Briefen nicht fremd ist, dürften die andern Stellen zeigen. — Vgl. die überzeugende Darstellung des Begriffes *πίστις* bei Paulus Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus S. 42—47 und Monse S. 122ff. — Es soll jedoch damit nicht gesagt sein, daß das intellektuelle Moment den Glaubensbegriff Pauli völlig erschöpft.

[3] Lietzmann (S. 205) übersetzt *νόημα* hier mit Rücksicht auf den Zusammenhang „Anschlag“. Der Zusammenhang scheint mehr für die ursprüngliche Bedeutung zu sprechen; denn der Apostel spricht doch vom Kampf gegen die Mächte, welche sich wider „die Erkenntnis Gottes“ (*κατὰ τῆς γνώσεως*) erheben. Vgl. Zorell p. 375.

Daß der Glaube ein verstandesmäßiges Erfassen von einzelnen Tatsachen ist, zeigen klar 1 Kor. 11, 18; 15, 17; Röm. 6, 8; 10, 9; 1 Thess. 4, 14. Es handelt sich hier jedesmal um konkrete Objekte, deren Fürwahrhalten Glauben genannt wird.

Mit diesem Glaubensbegriff stimmt auch überein die hohe Wertschätzung der religiösen, insbesondere der Gotteserkenntnis bei Paulus (1 Kor. 15, 34; Röm. 1, 18 ff.)[1]; denn das harmoniert sehr gut mit seiner Anschauung vom großen Wert und der Notwendigkeit des Glaubens (s. S. 9 f.). Eindringlich mahnt er seine Schüler und Nachfolger, Irrlehren fernzuhalten und festzustehen in der wahren Lehre (1 Tim. 4, 1. 16; 6, 20; 2 Tim. 3, 14 ff.; Tit. 1, 9; 2, 1).

Ein Erkennen der christlichen Lehre, ein Verstehen der Heilsbotschaft ist aber ohne Mitwirkung des Heiligen Geistes nicht möglich.

1 Kor. 2, 10—16 ist dieser Gedanke deutlich ausgesprochen[2]. In den vorausgehenden Versen ist die Rede von der Predigt (*κήρυγμα*, V. 4) des Apostels. Es wird hervorgehoben, daß er nicht Weisheit dieser Welt (*σοφίαν τοῦ αἰῶνος*, V. 6), sondern Gottes Weisheit (*θεοῦ σοφίαν*, V. 7) lehre. Diese hat er von Gott empfangen, durch Gottes Geist (*διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*, V. 10). Es kann auch nicht anders sein. Denn wie nur des Menschen Geist weiß, was im Menschen ist, so erkennt auch das, was Gottes ist, niemand als der Geist Gottes (V. 11). Der Geist gibt den Inhalt und die richtige Darstellung (*πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*, V. 13)[3]. Dann folgt der Satz V. 14: „Der sinnliche (*ψυχικός*)

[1] Mit der Betonung der Gotteserkenntnis bewegt sich Paulus ganz auf dem Boden des Alten Testamentes (Jos. 4, 6; Is. 1, 3) und der andern neutestamentlichen Schriften (Matth. 13, 14; Luk. 8, 10; 11, 52; Apg. 17, 23). Siehe Norden S. 63 f.

[2] Mit Bezug auf diese Stelle sagt auch Pfleiderer, Urchristentum I, 281: „Der Geist wirkt aber nicht nur die gefühlsmäßige Erfahrung, sondern auch die klare gedankenmäßige Erkenntnis der göttlichen Heilsgüter." Vgl. Weizsäcker S. 113.

[3] Reitzenstein (Hellenist. Myst. S. 163) deutet: „indem wir mit den schon in uns vorhandenen Gaben und Offenbarungen des *πνεῦμα* (*πνευματικά* wie gleich im folgenden *τὰ τοῦ πν.*) die neuen Gaben vergleichen und sie darnach beurteilen und verstehen". Ähnlich Cornely p. 68 sq. Die Vulgata übersetzt denn auch comparantes. Die Übersetzung „den Geistesmenschen Geistiges deutend" lehnt Reitzenstein wegen des Genuswechsels und der Annahme einer ungewöhnlichen Bedeutung des Verbums ab. Seine Auffassung erscheint uns schon deshalb als die richtige, weil sie dem Zu-

Mensch nimmt nicht auf, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Torheit, und er vermag es nicht zu verstehen, weil es geistig *(πνευματικῶς)* beurteilt werden muß." Der *ἄνθρωπος ψυχικός* ist der natürliche Mensch, und zwar insofern er der höheren Erkenntnis abgeneigt und in seinem Verstehen sinnlich gerichtet ist[1]. Um Gottes Weisheit, die in der Predigt des Apostels vorgetragen wird, zu verstehen, genügt das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen, das zudem erdwärts gerichtet ist, nicht. Das Pneuma muß dazu kommen. Denn nur mit pneumatisch gehobener seelischer Kraft *(πνευματικῶς)* kann das Lehrwort richtig beurteilt werden. Das gilt ganz allgemein, wenn auch in den Versen zunächst von den Lehrern des Evangeliums die Rede ist. Die Verpflichtung zur Annahme der Heilslehre und der Glaubenserkenntnis besteht ja für alle. Dieser Beweis für die Notwendigkeit des pneumatischen, göttlichen Wirkens, damit der Glaube im Menschen zustande kommt, ist ein indirekter, aber deshalb nicht minder sicherer.

---

sammenhang gerecht wird. Nur möchten wir die „Gaben" im Hinblick auf das Folgende im Sinne von „Fähigkeiten" spezialisieren und bei *συγκρίνοντες* den Schwerpunkt auf das „verstehen" legen.

[1] *Ψυχή* ist in der paulinischen Psychologie das Prinzip des natürlichen Lebens nach der sinnlichen Seite hin. Es entspricht dem hebr. נֶפֶשׁ. Paulus ist keineswegs Trichotomist. Das seelische Bewußtsein ist bei ihm stets ein einheitliches. *Ψυχή* und *νοῦς* bzw. *πνεῦμα* sind nur zwei Seiten derselben Substanz. *Ψυχή* nennt er die menschliche Seele, wenn er an ihre mehr sensitiven Tätigkeiten denkt, *νοῦς* insofern sie ihm Prinzip des höheren natürlichen Geisteslebens ist. Cf. Cornely p. 70 sq.; Th. Simon S. 28, 39 f.; Wohlrab S. 30, 52 ff.; Feine S. 432 f.; Bousset S. 131; Simar S. 34 (über *νοῦς*); Cremer S. 1141 ff. — Diese Bedeutung hat *ψυχή* auch in den hellenistischen Religionen. Vgl. Reitzenstein S. 43; Wendland S. 156. — Auch für Epiktet weist Bonhöffer (S. 67, 158, 234) diesen Sinn von *ψυχή* und *νοῦς* auf. — Reitzenstein (Hellenist. Myst. S. 164 f.) identifiziert *νοῦς* und göttliches *πνεῦμα* unter Berufung auf 1 Kor. 2, 16. *Νοῦς* müsse hier das göttliche Fluidum sein, das dem Begnadigten allein verliehen werde und ihn zum *πνευματικός* mache. Im gewöhnlichen Griechisch könne das Wort das nicht bedeuten. Wohl aber läge im Hellenismus der Wechsel beider Worte und Begriffe vor. Eine ganze Richtung hellenistischer Mystik, deren System ausführlich im Poimandres vorliege, verehre einen Gott *νοῦς*. So erkläre sich die obige Identität. Letztere ist eine Fiktion. Paulus scheidet sehr wohl zwischen göttlichem *πνεῦμα* und *νοῦς* (vgl. 1 Kor. 14, 14 f.). *Νοῦς* kann (wie *πνεῦμα*, s. S. 6) aber auch Denkart, Gesinnung heißen, und diese Bedeutung hat es 2 Kor. 2, 16, wo übrigens noch ein freies Zitat aus Is. 40, 13 vorliegt. Vgl. A. Maier S. 71; Cornely p. 72; Cremer S. 765; Joh. Weiß, 1 Kor. S. 68.

1 Kor. 2, 5 sagt der Apostel den Seinen, ihr Glaube beruhe nicht auf Menschenweisheit, sondern auf der Kraft Gottes *(ἐν δυνάμει θεοῦ)*. Zwar ist nach dem Zusammenhang mit V. 4 (vgl. 1 Thess. 1, 5) wohl in erster Linie an außerordentliche, pneumatische Kraftwirkungen, an Wunder und Zeichen, in deren Begleitung und auf die gestützt das Evangelium kam, zu denken. Da aber die *δύναμις*, wie später gezeigt werden wird (S. 61 ff.), auch religiös-sittliche Kraft ist, welche der Heilige Geist mitteilt, so kann wenigstens an obiger Stelle auch daran gedacht sein, daß das göttliche Pneuma den „inneren Menschen" zur Annahme des Glaubens empfänglich macht. Für diese Auffassung der Stelle spricht auch der Zusammenhang, insbesonders die Verse 13 ff. Auch insofern ruht der Glaube auf der *δύναμις θεοῦ*[1].

Für die Auffassung des Glaubens als Geisteswirkung sprechen ferner noch das Gebet Pauli Kol. 1, 9 für seine Leser, daß sie „erfüllt werden mögen mit Erkenntnis seines (sc. Christi, V. 7) Willens in aller geistigen Weisheit und Einsicht" *(ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ)*, und die Versicherung Ephes. 2, 8, die Errettung aus Gnade durch (den) Glauben *(διὰ πίστεως)* sei „Gottes Gabe". Zu letzterer Stelle sagt Benz[2] mit Recht: „Auf Grund des Glaubens gerechtfertigt werden und aus Gnade das Heil erlangen, erscheint bei Paulus identisch, und beide Ausdrücke werden in gleicher Weise der Rechtfertigung aus Werken entgegengesetzt" (Röm. 4, 4; 5, 16).

Wir glauben als Resultat zusammenfassen zu dürfen[3]: Der Glaube an das Evangelium, mit dem der Christenstand

---

[1] Vgl. Rademacher S. 149. — 2 Thess. 1, 11 wird mit dem *ἔργον πίστεως* wohl das ganze Heilswerk gemeint sein, in dem allerdings *πίστις* eine hervorragende Stelle einnimmt, weshalb es auch nach ihr benannt wird. Der Zusatz *ἐν δυνάμει* weist auf den Heiligen Geist. — 1 Thess. 1, 6 soll mit *δεξάμενοι . . . μετὰ χαρᾶς πνεύματος* wohl nur die begleitende freudige Stimmung (*πνεύματος* der Seele oder geistgewirkt) bezeichnet werden; *μετὰ* bezeichnet nirgends die Ursache (s. Blaß-Debrunner § 227; Robertson-Stocks § 102). Der Beweis Gloëls aus dieser Stelle (S. 134) ist verunglückt.

[2] Ethik S. 50 f. — Vgl. Röm. 12, 3; Phil. 1, 29.

[3] Vgl. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus S. 48 f. — Bertrams unterschätzt die Stellen, welche für den Glauben als Geisteswirkung zeugen, wenn er in diesem Punkte von einer „nicht ganz gesicherten Grundlage" spricht (s. S. 52 ff.). — Merkwürdig spricht sich Gunkel aus (S. 78): „Hierbei ist freilich eines auffällig, daß nämlich gerade die Grundtatsache des Christenstandes, diejenige Funktion, durch welche der Christ zum Christen wird (sc. der Glaube nach dem Zusammenhang), nirgends ausdrücklich als

seinen Anfang nimmt und auf dem er ruht, wie auf seinem Fundamente, kommt nach paulinischer Lehre zustande durch Einwirken des göttlichen Pneuma auf den inneren Menschen, welches das äußere Lehrwort begleitet, vielleicht auch ihm vorausgeht (vgl. Apg. 5, 32, s. S. 80).

Anderseits ist bei Paulus der Glaube wieder Voraussetzung, Bedingung und Quelle des Geistesempfanges.

Dies ist Gal. 3, 2 ff. deutlich ausgesprochen. Der Apostel polemisiert gegen den Judaismus, gegen die Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken. „Habt ihr den Geist aus Gesetzeswerken empfangen oder aus Anhören der Glaubensbotschaft?“ (V. 3.) Und gleich darauf wiederholt er (V. 5): „Nun also, der euch den Geist verleiht und Wunder unter euch wirkt, tut er es aus Gesetzeswerken oder aus Annahme des Glaubens?“ Darüber daß *τὸ πνεῦμα* hier der Heilige Geist ist, kann es keinen Zweifel geben; der ganze Zusammenhang — es ist die Rede von dem Heil durch Christus (vgl. 2, 19—21) — und die Worte: „der euch den Geist verleiht und Wunder unter euch wirkt“ sprechen zu laut dafür[1]. Die Fragen sind rhetorische und kommen der Behauptung gleich: Aus der Annahme des Glaubens habt ihr doch den göttlichen Geist empfangen. Gal. 3, 13 f. steht denn auch positiv, Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, ... „damit wir die Verheißung des Geistes[2] empfangen durch den Glauben“.

Werk des Geistes bezeichnet wird.“ Andere protestantische Theologen urteilen anders. Vgl. Deißmann, Paulus S. 98: „Der Glaube ist bei Paulus nicht menschliche Leistung vor Gott, sondern göttliche Wirkung auf den Menschen in Christus.“ Seeberg S. 76: „Aber anderseits verwirklicht sich die Rechtfertigung im einzelnen Menschen nie ohne den Glauben, der Glaube aber ist vom Geiste gewirkt.“ Ebenso J. Weiß, Das Urchristentum S. 30; Pfleiderer, Urchristentum I, S. 254; Gloël S. 133 ff.

[1] Vgl. Zahn S. 142; Sieffert S. 159 ff.; Schäfer S. 268; Lietzmann S. 240; Cornely p. 469 sq. Letzterer macht noch die wertvolle Bemerkung: „Nomine Spiritus non solas gratias gratis datas hic designari, id quod aliqui putant, ex contextu iam apparet, quia de iustitia, utrum ex operibus an fide sit, proxime agitur; hinc saltem dona sanctificantia Spiritus simul comprehendantur oportet.“

[2] „*Ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* ist nicht die Botschaft, deren Urheber, sondern die Verheißung, deren Inhalt der Heilige Geist ist.“ Schäfer S. 283. — „*Ἐπαγγελία* proxime quidem actum promittendi s. promissionem, sed metonymice etiam donum promissum significat.“ Knabenbauer S. 490. Vgl. Ephes. 1, 13.

Denselben Gedanken begegnen wir Ephes. 1, 13: „In ihm (sc. Christus, V. 12) seid auch ihr, die ihr das Wort der Wahrheit, die frohe Botschaft eures Heiles, gehört habt, gläubig und besiegelt worden mit dem Heiligen Geiste der Verheißung.“ Hier wird der ganze Entwicklungsprozeß geschildert. Zuerst wird die Heilsbotschaft vernommen, daraus kommt der Glaube des Hörenden und als Folge davon dann die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste (über „Besiegelung“ s. S. 19 ff.)[1].

Röm. 10, 9 f. ist das „bekennen mit dem Munde und glauben im Herzen“ an die Auferstehung Bedingung der Rechtfertigung. Diese aber ist, wie später dargetan werden wird (s. S. 35 ff.), Geistesbesitz (vgl. Apg. 13, 39).

Wir stehen also vor der Tatsache: Einmal wirkt der Heilige Geist den Glauben, dann ist das Empfangen des Geistes eine Folgeerscheinung des Glaubens[2].

Daneben enthalten die paulinischen Briefe noch Stellen, welche von einem Geistesempfang mittels der Taufe reden.

1 Kor. 6, 10 nennt der Apostel einige Laster, welche vom Reiche Gottes ausschließen. Er sagt dann seinen Lesern im folgenden Verse (11): „Und solches waren einige, aber ihr habt euch abwaschen lassen *(ἀπελούσασθε)*, aber ihr seid geheiligt, aber ihr seid gerechtfertigt in dem Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geiste unseres Gottes.“ Das *ἀπελούσασθε* bezieht sich zweifellos auf die Taufe[3]. Schon der Ausdruck: „ihr habt euch abwaschen lassen“[4] spricht dafür (vgl. *λουτρόν;* Ephes. 5, 26; Tit. 3, 5). Auch werden hier mit *ἀπελούσασθε* Wirkungen verknüpft, welche wir Röm. 6, 4. 7. 18. 22 als Segnungen der Taufe bezeichnet finden, nämlich „gerechtfertigt“ und „geheiligt“ werden. Diese Wirkungen treten ein in *(ἐν)* dem Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geiste unseres Gottes. „Auf jeden Fall bezeichnet *ἐν* die objektiven Faktoren, auf denen das Erlebnis des Christen irgendwie ruht“, erklärt J. Weiß. Er meint dann näherhin, man fasse es am besten als Angabe des

---

[1] Vgl. Belser S. 29 f. [2] Vgl. Titius S. 272 über Rechtfertigung, die ihm Geistbesitz ist, und Glaube.

[3] Vgl. J. Weiß, 1 Kor. S. 154; A. Maier S. 129; Lietzmann S. 102; Cornely p. 145. Clemen (Religionsgeschichtl. Erkl. S. 169) meint, es sei an der Stelle nicht ausdrücklich die Rede von der Taufe, gibt aber zu, daß man an sie denken könne.

[4] So wird am besten mit Zorell (p. 67) übersetzt.

Begleitumstandes: unter dem Gebrauch des Namens und der wirkenden Kraft des Heiligen Geistes[1]; richtiger dürfte sein, daß der Grund für die genannte Wirkung der Taufe bezeichnet wird[2].

Ausdrucksweise und Gedanke wiederholen sich 1 Kor. 12, 13: „Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, ob Juden oder Griechen." Hier ist die Taufe direkt genannt und gesagt, daß in ihr mittels bzw. durch den Heiligen Geist — dem Zusammenhang nach kann nur das göttliche Pneuma gemeint sein — die Eingliederung in den mystischen Leib Christi erfolgt. Die mystische Vereinigung mit Christus vollzieht sich durch den Geistesempfang, wie später dargetan werden wird (s. S. 47 ff.). Ebenso läßt sich aus Gal. 3, 27 argumentieren, wo geschrieben steht, das Anziehen Christi erfolge in der Taufe.

Röm. 6, 3—7 wird die Verpflichtung zu einem sittenreinen Leben aus dem Empfang der Taufe abgeleitet. In dem mystischen Sterben und Begrabensein mit Christus, wie es sich in der Taufe vollzieht, ist die Rechtfertigung gegeben[3]. Diese aber ist wesentlich Geistbesitz (s. S. 35 ff.). Derselbe Gedanke begegnet uns Kol. 2, 11 ff.

Wiederholt spricht der Apostel von einer Besiegelung des Christen mit dem Heiligen Geiste (die einzelnen Stellen s. S. 19 f.). Neuere Untersuchungen, wie sie insbesonders Dölger angestellt hat, haben ergeben, daß damit die Taufe gemeint ist[4].

Wieder ist es auch Tit. 3, 5 ausgesprochen, daß mit und in der Taufe das göttliche Pneuma im Menschen wirkt. Es ist dort

---

[1] S. 155 f. [2] Siehe Blaß-Debrunner § 219, 2.

[3] „Diesen geistigen Tod, das Mitsterben mit Christus, symbolisiert der Taufritus des Untertauchens (*κατάδυσις*), insofern er an das Hinabsteigen ins Grab erinnert." Simar S. 195. Vgl. Prat I, p. 308—310; A. Maier, Römerbrief S. 199.

[4] „Mit Sicherheit darf angenommen werden, daß das Wort *σφραγίς* als Taufbezeichnung um die Mitte des 2. Jahrhunderts bereits eine Vergangenheit hinter sich hatte." Dölger, Sphragis S. 80. — Auch Lietzmann (S. 171) erklärt *σφραγίζω* und *σφραγίς* bei Paulus auf die Taufe und belegt diese Exegese mit Stellen aus der ältesten christlichen Literatur. Belser dagegen erklärt (Ephes. S. 29) *σφραγίζεσθαι* als terminus technicus für den Empfang des Heiligen Geistes im Sakramente der Confirmatio. Nach Dölgers gründlichen Untersuchungen aber ging der Sphragisname erst im 3. Jahrhundert auf die Firmung über (a. a. O. S. 179). Übrigens spricht schon der Gebrauch des Wortes *σφραγίς* für die alttestamentliche Parallelerscheinung der Taufe Röm. 4, 11 dafür, daß das christliche Siegel in der Taufe verliehen wird.

die Rede von der Erlösung aus freiem göttlichem Erbarmen. Wodurch wird der einzelne Mensch derselben teilhaftig? Der Apostel antwortet: „Durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes.“ Letzteres ist Genit. subj. und bezeichnet den Urheber der Wiedergeburt und Erneuerung; der Genit. obj. hätte ja gar keinen Sinn[1]. In der Taufe und durch das sinnenfällige Mittel der Taufe wirkt demnach der Heilige Geist im Menschen Erneuerung und Wiedergeburt (vgl. Apg. 1, 5; 2, 18; 11, 16; 19, 2 f.)[2].

Also käme der Geist aus der Taufe und nicht aus dem Glauben, wie vorher als paulinische Anschauung festgestellt wurde?

Beide Behauptungen widersprechen sich nicht, wie man schon gemeint hat[3]. Glaube und Taufe sind die unmittelbar aufeinanderfolgenden Stufen, auf denen der Mensch zur Höhe des Christenstandes emporsteigt[4]. Christ sein heißt getauft sein (Matth. 28, 19; Mark. 16, 16; Röm. 6, 4; 1 Kor. 1, 13; 12, 13) und keine Taufe ohne Glauben (vgl. Ephes. 1, 13; 4, 5; Kol. 2, 12)[5].

---

[1] Vgl. Belser S. 282; Wohlenberg S. 246; B. und J. Weiß S. 399; Meinertz S. 73; Knabenbauer p. 370; Dibelius S. 215.

[2] Angesichts dieser deutlichen paulinischen Zeugnisse ist es merkwürdig, wenn Weizsäcker (S. 552) behauptet: „Dagegen weiß Paulus noch nichts von einer Mitteilung des Geistes bei der Taufe durch bestimmte Personen, welche dazu besonders befähigt wären.“ Er beruft sich auf 1 Kor. 1, 14—17, wo Paulus mit Genugtuung davon rede, daß er in Korinth wenige Personen getauft habe und daß er sein apostolisches Amt nicht im Taufen finde. Weizsäckers Schluß aus dieser Stelle scheint uns sehr kühn zu sein. — Sokolowski (S. 112) vermißt in der Titusstelle die Hervorhebung des Schulderlasses. Er schließt daraus, daß der Verfasser zwar noch auf paulinischen Bahnen wandle, aber schon einer Zeit angehöre, wo das Urchristentum bereits im Übergang zum Katholizismus begriffen war. Diese Ansicht ist künstlich in die Stelle hineingetragen. Wiedergeburt und Erneuerung sind Ausdrücke für die Rechtfertigung, welche das Moment des Sündennachlasses in sich schließt (s. S. 36). Es müssen doch von einem Verfasser nicht immer alle Seiten einer Sache explicite genannt werden. Übrigens ist das Moment des Schulderlasses in den Worten *κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν* genugsam angedeutet.

[3] Sokolowski sieht hier große unlösbare Schwierigkeiten (S. 113).

[4] Die beiden Momente gehören so sehr zusammen, daß Belser mit Recht Ephes. 1, 13 in dem *πιστεύσαντες* die Taufe enthalten sieht. Er meint nur, sie sei nicht direkt genannt, was mit seiner irrtümlichen Auffassung von *σφραγίζεσθαι* zusammenhängt.

[5] 1 Kor. 15, 29 finden wir die Sitte, sich für Verstorbene taufen zu lassen. „Was werden denn die tun, welche sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, was lassen sie denn sich

„Die, welche das Wort annahmen, wurden getauft“, heißt es in der Apostelgeschichte (2, 41).

Aus dem Glauben den Heiligen Geist erhalten haben, heißt aus dem Glauben die Taufe und durch sie das göttliche Pneuma empfangen haben[1].

Der Glaube ist so Grundlage und Voraussetzung für das übrige Geisteswirken. Anderseits gehört er selbst schon zu den pneumatischen Tatsachen, kommt er nur unter dem Einfluß des Heiligen Geistes zustande.

Daraus ist zu schließen, daß wir hier schon ein zweifaches Geisteswirken vor uns haben. Das zeitlich erste befähigt den „inneren Menschen“, das Gotteswort zu verstehen, sich von dessen Wahrheitsgehalt zu überzeugen und es gläubig anzunehmen. Das andere aber, das mit dem vorhandenen Glauben und mit der Taufe einsetzt, ist eine Besiegelung, eine Erneuerung, eine Heiligung durch und mit dem Heiligen Geiste, Wirkungen neuer, besonderer Art, wie näherhin dargetan werden soll.

II. Kapitel.

Der „neue Mensch“.

(Kol. 3, 9f.)

§ 1. Der Heilige Geist schafft im Menschen einen neuen Zustand.

Besiegelung mit dem Heiligen Geiste nennt, wie wir gehört haben, der Apostel das, was die Taufe wirkt. Der Ausdruck kommt wiederholt in den Briefen vor.

2 Kor. 1, 21f. heißt es: „Der uns mit euch auf Christus gegründet und uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch besiegelt und das Unterpfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.“

---

für dieselben taufen?“ Man hat schon die verschiedensten Erklärungen gegeben. Die dem Texte am meisten entsprechende Auffassung ist, daß manche Christen sich stellvertretend für solche, die ohne Taufe gestorben waren, taufen ließen, um diese noch in Gemeinschaft mit Christus zu setzen und ihnen eine selige Auferstehung zu ermöglichen. Über den Wert der Handlung fällt der Apostel kein Urteil. Er erwähnt nur die Tatsache. Siehe A. Maier S. 357ff. Vgl. Prat I, p. 189f. Letzterer Autor sagt erklärend: „Leur pratique n'était pas, en soi, superstitueuse: c'était une protestation solennelle que le defunt appartenait à Jésus Christ et que le temps, non le désir, lui avait manqué pour devenir membre effectif de l'Église visible.“

[1] „Ja, der Geist ist jedem einzelnen Christen gar uranfänglich mit dem Glauben und der Taufe gegeben.“ Bousset S. 129.

2 Kor. 5, 5 ist Gott wiederum „der, welcher uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat“. Diese Stelle klingt stark an die erste an, wenn auch die Besiegelung nicht ausdrücklich genannt ist.

Deutlicher ist wieder Ephes. 1, 13: „In ihm (sc. Christus) seid ihr, da ihr gläubig geworden seid, besiegelt worden mit dem Heiligen Geiste der Verheißung, welcher[1] das Unterpfand unserer Erbschaft ist, zur Erlösung usw.“

In demselben Briefe 4, 30 heißt es dann nochmals: „Und betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, in dem ihr besiegelt wurdet auf den Tag der Erlösung.“

Der Gedanke ist ein zweifacher. Einmal sind die Christen besiegelt oder versiegelt durch den Heiligen Geist, und dann ist diese Besiegelung ein Unterpfand[2] auf die „Erbschaft“ bzw. „auf den Tag der Erlösung“. Über letzteren Punkt ist später noch ausführlich zu handeln. Wir wollen hier wissen: Was ist die Besiegelung? Was ist unter dem Siegel zu verstehen?

Die Vorstellung, welche nach Dölgers Untersuchungen mit dem Ausdruck „Siegel“ verknüpft ist, ist eine dreifache[3].

Erstens dient das Siegel der Eigentumserklärung, es ist Eigentums- und Schutzmarke an Dingen und Personen. Im religiösen Leben bedeutet es in diesem Sinne Weihe, Hingabe an die Gottheit und ihren Dienst, eine göttliche Besitzerklärung[4].

Zweitens wird das Siegel gebraucht als Mittel zur Beurkundung und Bestätigung[5].

Drittens hat es noch die Bedeutung von *χαρακτήρ* (vgl. Hebr. 1, 3), von „Prägestempel in körperlicher und geistiger

---

[1] *ὅς* geht auf *πνεῦμα* und nicht auf Christus, „nach der bekannten Regel, daß das Relativ mit dem prädikativen Substantiv, hier *ἀρραβών*, im Genus kongruieren kann.“ Henle S. 67.

[2] *ἀρραβών* (aus dem Phönizischen) = Angeld, Draufgeld, Kaufschilling, Haftpfennig, s. Preuschen S. 167; Zorell p. 74; Cremer S. 171; Nägeli S. 55.

[3] Siehe die Schrift: „Sphragis“.

[4] Über die große Bedeutung und reiche Verwendung des Siegels in der profanen antiken Kultur s. Dölger a. a. O. S. 7 ff. Es wurde z. B. gebraucht als Sklavenmal im Sinne von *στίγμα*, „für gewöhnlich eine Zeichnung für das ganze Leben“. A. a. O. S. 23. Diese Bedeutung auf das religiöse Gebiet übertragen, erscheint im Alten und Neuen Testamente der Gottesname als äußeres Siegel des Gott angehörigen und geweihten, des gerechten Menschen. A. a. O. S. 55 ff. (vgl. S. 17 Anm. 4, Beschneidung). Auch in heidnischen Kulten wird die Aufnahme in die Kultgemeinschaft Siegelung genannt. A. a. O. S. 148—169.

[5] Dölger, Sphr. S. 98.

Hinsicht". Es verleiht einer Sache oder Person das ihm selbst eigene Gepräge [1].

Wenden wir diese Vorstellungen an auf unsern Fall, dann ergibt sich: Durch die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste wird der Mensch in einer neuen Weise zum Eigentum Gottes bzw. Christi (vgl. *εἰς χριστὸν* 2 Kor. 1, 21; *ἐν ᾧ* Ephes. 1, 13). Es wird ihm beurkundet, daß er ein Anrecht hat auf das „Erbteil am Tage der Erlösung" (vgl. Ephes. 4, 30; 1, 13). Er erfährt eine Umformung und Neugestaltung, eine Verähnlichung mit Christus, ein Gedanke, der in andern Wendungen wie Wiedergeburt, Neuschöpfung und Christusgemeinschaft (s. II. Kap. § 2) bestätigt wird.

Alle diese Vorstellungen haben ein Merkmal gemeinsam: Die Besiegelung ist etwas Bleibendes, etwas Dauerndes, ein dem Menschen innerlich anhaftendes Merkmal, eine neue Art oder Qualität des Seins.

Die Frage, ob das Siegel nichts anderes ist als der Heilige Geist, insofern er im Christen wohnt [2] oder ein von ihm gewirktes seelisches Zeichen, läßt sich mit Sicherheit nach Paulus kaum beantworten. So viel läßt sich wohl sagen, daß letztere Auffassung näher liegt. Denn das Siegel ist nicht die siegelnde Person selbst.

---

[1] Illustrieren mag hier der Vergleich, der sich bei Ign. Ant. findet. Die Menschen seien zwei Münzsorten vergleichbar, der Münze Gottes und der Münze der Welt. Jede habe ihr eigenes Gepräge (*χαραχτῆρα*), die Ungläubigen das Gepräge dieser Welt, die Gläubigen in Liebe das Gepräge durch Jesus. Ad Magnes. V, 2. Dölger, Sphr. S. 113. — „War Christus der Prägestempel, das Siegel, so lag durchaus nahe, zu sagen, die in der Taufe nach ihm geformte Seele sei gesiegelt mit dem Logos, gesiegelt mit dem Geiste Christi." A. a. O. S. 113. „Die christliche Taufsphragis ist Seelensiegel im Sinne von Umformung, Umprägung, Neuschöpfung oder Wiedergeburt." A. a. O. S. 171. Dölger weist die Auffassung der Taufe als Umprägung im Urchristentum nach, S. 111—119. — Bei Cremer-Kögel (S. 1030) fehlt letztere Bedeutung von *σφραγίς*. Bedauerlicherweise ist Dölgers Arbeit nicht beachtet.

[2] So Ewald S. 88, Haupt S. 31, Heinrici S. 41, Bachmann S. 79. — Nachgeschickt sei noch, daß manche Exegeten (z. B. Cornely p. 48—50) die Siegelung 2 Kor. 1, 21 f. nicht als die allgemeine christliche in der Taufe, sondern als die speziell apostolische für Paulus und seine Genossen ansehen. Im Hinblick auf das *ἡμᾶς σὺν ὑμῖν* können wir nicht beipflichten, sondern meinen mit A. Maier (S. 38), daß die Besiegelung sich auch auf die Korinther bezieht. Unsere obige Argumentation über das Wesen des Siegels wird durch die Differenz nicht berührt.

Der Gedanke, daß mit dem Empfang des Heiligen Geistes ein neuer Zustand gegeben ist, kehrt in andern Wendungen der paulinischen Briefe wieder.

Mehrmals spricht der Apostel davon, daß der Geist Gottes in seinen Gläubigen wohne. Röm. 8, 9 ist der Geistbesitz charakterisiert als ein „Wohnen des Geistes Gottes in euch". Nach dem Gedankengang des ganzen Verses, welcher mit Nachdruck die Notwendigkeit des Geistesbesitzes für jeden Christen betont, kann mit „in euch" nicht die Gemeinde als solche gemeint sein, sondern es wird die einzelne Seele als eine Wohnstätte des göttlichen Pneuma bezeichnet. Röm. 8, 11 ist wieder zweimal die Rede vom Wohnen des Heiligen Geistes, und zwar wird diese Tatsache als Grund für die dereinstige Auferstehung der Leiber angegeben. Mithin ist sicherlich der einzelne Christ als Wohnung des göttlichen Geistes gedacht.

„Oder wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist, den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euer eigen seid?" So frägt der Apostel 1 Kor. 6, 19, offenbar an eine ganz bekannte Tatsache erinnernd. Die Korinther sollen durch das Bewußtsein, daß der Heilige Geist in ihnen wohnt, vom Laster der Unzucht zurückgeschreckt werden. Ihr Leib sei heilig als Wohnstätte des göttlichen Pneuma und dürfe deshalb nicht durch Unkeuschheit entweiht werden. Dieser Zusammenhang beweist, daß jeder einzelne Christ ein Tempel des Heiligen Geistes ist[1].

2 Kor. 12, 9 will sich der Apostel gerne seiner Schwachheit rühmen, „damit in mir die Kraft Christi wohne" (*ἐπισκηνώσῃ*, eigentlich „ihr Zelt, ihren Wohnsitz aufschlage"). „Kraft" (*δύναμις*) ist dem Heiligen Geiste so sehr eigen, daß der Begriff geradezu gleichwertig für *πνεῦμα* steht (s. S. 61 ff.). Es handelt sich hier nicht, wie zu Anfang des Kapitels, um besondere, außerordentliche Gaben des Apostels, sondern um die übernatürliche Kraft im sittlichen Kampfe und in Leiden aller Art (s. V. 7. 10), mithin um Geisteswirkungen, deren jeder Christ

[1] 1 Kor. 3, 16 ist am besten von der christlichen Gemeinde zu nehmen. Dafür spricht der ganze Gedankengang, insbesondere von V. 3 an (*θεοῦ οἰκοδομὴ ἐστέ*), und auch der Singular *ναός* in Verbindung mit *ἐστέ*. Vgl. Bachmann S. 173; Bartmann S. 80; Bertrams S. 92 Anm. 2; A. Maier S. 84; Weinel, Bibl. Theol. S. 265. Auch Ephes. 2, 22 ist von der Gemeinde zu verstehen.

teilhaftig werden kann und deren jeder bedarf (s. S. 54ff.). Von diesem übernatürlichen Gnadenbeistande (s. V. 9a) sagt der Apostel, er wohne in ihm.

Unter Wohnen versteht man etwas Bleibendes und Dauerndes. Der Heilige Geist kommt nicht nur vorübergehend über den Christen, sondern er hat in ihm eine feste Wirkungsstätte. Der Christ — wenigstens so, wie er nach Pauli Idee sein soll — befindet sich in einem pneumatischen Zustande[1].

Auch das Bild 2 Kor. 3, 3, die Gläubigen seien ein Empfehlungsbrief für den Apostel, geschrieben „mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln des Herzens“, ist nur verständlich, wenn die Christenseele dauernd die Schriftzüge des göttlichen Geistes an sich trägt[2]. „Mit dem Geiste“ entspricht dem vorausgehenden „nicht mit Tinte“, so daß wir hier dieselbe Vorstellung haben wie bei der Besiegelung. Dem Christen wird innerlich ein neues Gepräge verliehen.

Für ein habituelles Sein des Geistes im Menschen zeugen auch die Mahnungen: „werdet voll im Geiste“ (Ephes. 5, 18) und „daß ihr fest stehet in einem Geiste“ (Phil. 1, 27)[3].

---

[1] Auch der bekannte Segenswunsch: „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2 Kor. 13, 13), könnte hier noch angeführt werden. Doch „ob Paulus hier das Teilhaben am Heiligen Geiste oder die durch den Heiligen Geist bewirkte Gemeinschaft oder die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste gemeint hat, wird keine exegetische Kunst aus der Stelle herausbeweisen können“ (Lietzmann S. 224).

[2] In V. 2 liest man wohl am besten *ὑμῶν* statt *ἡμῶν*. „Bei der Lesart *ἡμῶν* steht der korinthische Empfehlungsbrief im Herzen des Paulus, wo ihn freilich niemand lesen kann.“ Lietzmann S. 177.

[3] Die Vulgata übersetzt Ephes. 5, 18 geradezu spiritu sancto. Es kann auch gar nichts anderes gemeint sein als das *πνεῦμα ἅγιον*, da alles andere keinen Sinn gibt. — Phil. 1, 27 ist die Exegese zwar nicht so sicher, aber man wird *πνεύματι* auch am besten vom göttlichen Geiste nehmen. Denn die Mahnung, eines Sinnes zu sein, welche sich noch nahe legen würde, ist in dem sofort anschließenden *μιᾷ ψυχῇ* enthalten. Bertrams meint, dieser Ausdruck könne möglicherweise nichts mehr als eine Erläuterung oder eine neue Wendung desselben Gedankens sein, und gibt dem natürlichen Sinn den Vorzug (S. 20). Wir können nicht beipflichten. Denn *ἐν ἑνὶ πνεύματι* ist bei Paulus fast stehende Formel (1 Kor. 12, 9; Ephes. 2, 18), wie noch häufiger *ἐν πνεύματι* (1 Thess. 1, 5; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 6, 6; Röm. 9, 1; 14, 17; Kol. 1, 8; 1 Tim. 3, 16), und bezieht sich da stets auf den Heiligen Geist. Letztere Exegese hat, wie Bertrams ja auch selbst zugibt (a. a. O. Anm. 2), die überwiegende Zahl der Kommentatoren für sich

Sie bringen auch ein neues Moment in den ganzen Gedanken. Die Mahnungen, voll zu werden des Heiligen Geistes oder in ihm festzustehen, haben zur Voraussetzung, daß eine Steigerung bzw. ein Verlust des im Christen wohnenden und wirkenden Pneuma möglich ist (über Steigerung durch gute Handlungen s. Näheres S. 80).

Dafür finden sich auch sonst noch paulinische Äußerungen. Deutlich ist hier Ephes. 4, 30: „Und betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, in dem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung." Der Satz steht mitten in einer ganzen Reihe von Mahnungen zu einem sittenreinen, christlichen Lebenswandel und Warnungen vor dem Gegenteil. Daraus ist zu schließen, daß ein Leben der Sünde den im Christen wohnenden Heiligen Geist betrübt. Letzteres ist zwar noch kein Verlust, kann aber eine Gefährdung bedeuten[1].

Daß und wie der wirkliche Verlust eintreten kann, steht an zwei Stellen des Hebräerbriefes.

Hebr. 6, 4 ff. spricht ein scharfes Urteil über die, „welche einmal erleuchtet wurden und die himmlische Gabe gekostet haben, des Heiligen Geistes teilhaftig wurden und das köstliche Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und doch abgefallen sind", und doch *παραπέσοντας* geworden sind. Mit denen, „die erleuchtet wurden" *(φωτισθέντες)*, sind wohl die Getauften gemeint. Es hat wenigstens die alte Exegese allgemein die Taufe verstanden[2]. Dafür spricht auch 10, 32, wo die Beziehung noch deutlicher ist. „Die himmlische Gabe wird nach Act. 2, 38; 10, 45; 11, 17; 1 Petr. 1, 12 *(ἀπ' οὐρανοῦ)* der

---

[1] Nach Dölger, Sphragis S. 216, kennt auch die außerbiblische, altchristliche Literatur ein Zerbrechen und Wiederherstellen des Taufsiegels.

[2] V. Estius III, p. 115. *φωτίζειν, φωτισμός* ist im altkirchlichen Sprachgebrauch gewöhnliche Bezeichnung für die Taufe. Man wird deshalb nicht mit Berufung auf „die enge Verbindung mit *γευσαμένους*" die Beziehung auf die Taufe ablehnen dürfen, wie Riggenbach es tut (S. 154). Uns scheint im Gegenteil gerade diese Verbindung für die Taufe zu sprechen, da doch sie den Genuß der Himmelsgabe, des Heiligen Geistes, bringt. Auch A. Maier hat letzteres wohl übersehen und denkt deshalb an die Erleuchtung durch die Lehre. Auch *ἅπαξ* weist doch auf ein bestimmtes, konkretes Ereignis. — Clemen behauptet (Religionsgeschichtl. Erkl. S. 268), der Ausdruck *φωτίζειν* sei der hellenistischen Mysteriensprache entlehnt. Das würde dafür sprechen, daß ein bestimmter religiöser Akt gemeint ist.

Heilige Geist sein."[1] Der Apostel kennt nun die Tatsache, daß solche, welche in der Taufe des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind und die aus einer „überirdischen Welt" entstammenden „Kräfte" empfangen haben, diese wieder verlieren. Denn das muß der „Abfall" zur Folge haben; es wäre sonst nicht verständlich, warum der Apostel zur Brandmarkung ihres Tuns den Genuß der himmlischen Gabe und des Heiligen Geistes hervorgehoben hat. Auch das in den anschließenden Versen 7 und 8 enthaltene Gleichnis bestätigt diese Auffassung. Der Verfasser des Briefes vergleicht nämlich einen solchen Abgefallenen mit einem Land, das oftmals Regen empfangen hat, aber kein Gewächs zum Nutzen hervorbringt, sondern nur Dornen und Disteln, deshalb keinen Segen mehr von Gott empfängt, sondern Fluch und Verbrennung. Denken wir an die Gal. 5, 22 ff. angeführten Früchte des Geistes, so wird es klar, was mit der Unfruchtbarkeit und dem entzogenen Segen gemeint sein wird. Unter dem Hauch des Geistes sind keine entsprechenden Gewächse aufgegangen, keine Handlungen, sondern gegenteilige, Dornen und Disteln. Deshalb gibt Gott keinen Segen, sondern Dürre, Fluch und Verbrennung. Die himmlische Gabe ist dahin.

Auch Hebr. 10, 29 droht strenge Strafe an demjenigen, „der den Sohn Gottes niedertritt und das Blut des Bundes, in dem er geheiligt wurde, als unrein erachtet nnd dem Geist der Gnade Schmach antut". „Der Geist der Gnade" ist zweifellos der Heilige Geist[2]. Der unmittelbare Zusammenhang mit der Heiligung durch das Blut Christi (s. S. 37 ff.) beweist, daß der im einzelnen Christen wirksame, die Rechtfertigung wirkende Gottesgeist gemeint ist.

---

[1] Windisch S. 49. Er meint noch, „dann liegt in *γευσαμένους τε ... καὶ μετόχους γενηθέντας* synonymer Parallelismus der Glieder vor". Das „Wort" komme erst an dritter Stelle und „Sündenvergebung" würde kaum so bestimmt als himmlische Gabe bezeichnet. A. Maier erklärt (S. 177) es auf die Versöhnung durch Nachlassung der Sünden; der Zusammenhang mit der „Teilnahme am Heiligen Geiste" spreche dafür. Also ist ihm die *δωρεᾶ τῆς ἐπ.* eine Geistesgabe. A. Schäfer (S. 167) denkt an den durch die heiligmachende Gnade in uns wohnenden Christus, also auch an Geisteswirkung, Riggenbach an das ganze in Christus dargebotene Heil (S. 154).

[2] A. Schäfer S. 282; Windisch S. 89; A. Maier S. 306; Riggenbach S. 327; B. und J. Weiß S. 273. Letztere meinen allerdings den Geist, den die Gemeinde zu besitzen glaubt, was nicht möglich sein kann (s. oben S. 22).

Dafür spricht auch die Beziehung zur Taufe, welche V. 22 genannt ist („gewaschen den Leib mit reinem Wasser“ [1]) und welche dort als Wendepunkt im Leben der durch Christus Erlösten erscheint[2]. Was „Schmach antut“ *(ἐνυβρίσας)* besagen will, dürfte sich aus den vorausgehenden Versen ergeben. Als Folgerung aus dem sühnenden Opfertod Christi (V. 6—17; 19—21) und der durch ihn erlangten Reinigung (V. 22) wird aufgefordert zu einem Leben frei vom bösen Gewissen (V. 22) und fern vom bewußten Sündigen (V. 26), in Liebe und guten Werken (V. 24). Wer nicht danach handelt, der „tut dem Geist der Gnade Schmach an“. Er hat den Geist empfangen in der Taufe, läßt ihn aber nicht walten, er tritt den Sohn Gottes nieder *(καταπατήσας)*, d. h. vernichtet ihn, soweit es an ihm liegt, und schmäht dadurch den Heiligen Geist, welcher doch die mystische Vereinigung der Seele mit Christus gewirkt hat (s. S. 47 ff.). Ein strenges Gericht wird deshalb angedroht (V. 30 f.). Der Gedanke ist klar. Der Geist kann durch ein unchristliches Leben wirkungslos gemacht und der von ihm geschaffene Zustand der Heiligung, der Christusgemeinschaft, wieder zerstört werden.

Es ist nur konsequent und eine Bestätigung unserer Exegese, wenn wir bei Paulus eine wiederholt mögliche Sündenvergebung an verschiedenen Stellen ausgesprochen finden (2 Kor. 2, 10; 2 Tess. 3, 15; Gal. 6, 1). Zwar kennt der Apostel nach Hebr. 6, 4—6 auch den Fall, daß der Geist unwiederbringbar verloren ist, daß eine Erneuerung zur Buße nicht mehr stattfinden kann („es ist unmöglich . . . wiederum zur Buße zu erneuern“). Aber hier ist der „Rückfall, wie aus den zwei letzten Partizipialgliedern (‚da sie für sich den Sohn Gottes wieder kreuzigen und Schmähungen preisgeben‘) und 10, 29 erhellt, von dem Verfasser als ein vollständiger und derartiger gedacht, daß die betreffenden Personen sofort eine feindselige und gehässige Denkart gegen das Christentum und Christus annehmen, ihn lästern und die christlichen Heilsgaben verhöhnen und sich

---

[1] Windisch ist für die Taufe (S. 87), wenn er auch meint, es sei zweifelhaft, weil „die Reinigung des Gewissens voransteht“. Letzteres zeugt unseres Erachtens gerade für die Taufe. — A. Maier S. 300: „Der dem Partic. λελουσμένοι beigefügte Beziehungsakkusativ τὸ σῶμα macht es ganz unzweifelhaft, daß der Verf. hier die Taufe meint, nicht eine rein innerliche Gnadenwirkung.“ Riggenbach (S. 318) lehnt die Taufe ab.

[2] Windisch S. 88.

so der ‚Lästerung des Geistes‘, jener Sünde schuldig machen, welche nach den Worten des Herrn (Matth. 12, 31 f.) weder in diesem noch in einem andern Leben vergeben wird.“ [1] Daß nicht jede Sündenvergebung und Wiedererneuerung unmöglich ist, auch bei schweren Sünden, beweisen obige Stellen.

Auch finden wir bei Paulus das Mittel angegeben, welches nach der Sünde und dem Abweichen vom christlichen Lebensideal das „Heil wirkt“; es ist die „Buße“ *(μετάνοια,* 2 Kor. 7, 9 f.). Der Apostel freut sich nicht darüber, daß die Korinther betrübt wurden, sondern daß sie gottgefällig betrübt wurden, nämlich zur Buße (a. a. O.). Die Güte und Langmut Gottes rettet dadurch, daß sie „zur Buße leitet“ *(εἰς μετάνοιαν ἄγει,* Röm. 2, 4), eine Lehre, mit der sich Paulus ganz auf dem Boden des Alten und übrigen Neuen Testamentes bewegt [2].

Haben wir von dem Apostel gehört, daß ein sündiges, unchristliches Leben den pneumatischen Zustand aufhebt, so dürfen und müssen wir aus der gegebenen Charakteristik der Buße schließen, daß sie den Geistbesitz wiederzubringen vermag.

Ein anderes Mittel, den Heiligen Geist zu geben oder zu mehren, scheint das „Mahl des Herrn“ *(κυριακὸν δεῖπνον,* 1 Kor. 11, 20) zu sein. Wenigstens kann man 1 Kor. 10 darüber Andeutungen finden. Das Manna in der Wüste und der Trank aus dem Felsen, welche Dinge zum Vorbilde gegeben wurden (V. 6), werden „geistliche *(πνευματικόν)* Speise und Trank“ genannt [3].

„Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?“ (V. 16.) Die „Gemeinschaft *(κοινωνία)* mit Christus ist, wie später gezeigt werden wird, eine mit dem pneumatischen Zustande gegebene Wirkung [4].

---

[1] A. Maier S. 178 f. in Übereinstimmung mit der Exegese der Väter.

[2] Hier ist ein tiefgehender Unterschied zwischen Stoa und Paulus, indem jene Buße und Reue verwirft (Bonhöffer, Epiktet S. 107; Norden S. 134 f.).

[3] Sokolewski (S. 113 Anm.) bestreitet, daß *πνευματικόν* sagen wolle, Speise und Trank vermitteln *πνεῦμα;* es solle nur der übernatürliche Ursprung der Gaben damit ausgedrückt werden. Obige Ausführungen dürften seine Exegese erschüttern.

[4] Bousset (Jesus der Herr S. 59) bemerkt zu 1 Kor. 10, 16: „Der Genuß des einen Brotes schafft die innere Verbundenheit der den sakramentalen Gottesdienst feiernden Gemeinde. Wir sehen es deutlich, es handelt sich hier nicht bloß um geschickt verwandte Bilder aus dem Sakra-

Auch ist beachtenswert, daß der Apostel dem eucharistischen Mahle und Tranke das Götzenopfer als „Kelch" und „Tisch der Dämonen" (1 Kor. 10, 20 f.) scharf gegenüberstellt. Legt es sich da nicht nahe, daß das „Mahl des Herrn" ein Kelch und ein Tisch ist, die uns in Gemeinschaft mit dem „Heiligen Geiste" bringen?

Wenn ferner 1 Kor. 12, 13 der Empfang des Geistes ein Trinken desselben genannt wird (*„πάντες εἰς* etc."), so ist das wohl ein Anklang an das eucharistische Mahl, wo durch den sinnlichen Trank der Heilige Geist mitgeteilt wird [1].

So ist Seebergs Urteil wohl begründet: „Mit der Taufe stellt schon Paulus als gleichartige heilige Handlung das Abendmahl zusammen" (1 Kor. 10, 2—4) [2].

Hebr. 6, 2 erscheint noch ein anderes Mittel zur Geistesmitteilung bzw. Vermehrung. Unter den Anfangsgründen der Lehre Christi (V. 1) wird genannt die Handauflegung (*ἐπιθέσεως χειρῶν*). Was ist damit gemeint? Wir haben im Neuen Testamente zwei Arten von Handlungen, erstens diejenige, welche besondere geistliche Gewalten vermittelt (darüber s. S. 104 f.) und zweitens jene, welche allen Getauften zur Mitteilung des Heiligen Geistes gespendet wird (s. Apg. 8, 15 ff. 19, 5). An unserer Stelle kann es sich nur um letztere Handauflegung handeln: denn sie wird unter den allgemeinen Anfangsgründen des Christentums, zwischen Taufe und Auferstehung der Toten, genannt [3].

Das „Mahl des Herrn" und die Handauflegung sind demnach Analogien zur Taufe in Vermittlung des Heiligen Geistes. Ob sie nur der Steigerung des noch vorhandenen oder der Erneuerung des verlorenen pneumatischen Zustandes dienen, darüber

---

mentskult, sondern vielmehr um reale Zusammenhänge, um etwas, was in Gottesdienst und Sakrament nicht bloß sich darstellt, sondern realiter bewirkt wird, wirklich um ‚soziale Kultmystik'." Im Gegensatz dazu lehnt Clemen jede sakramentale Erklärung des Abendmahles bei Paulus ab (Religionsgeschichtl. Erkl. S. 169; Der Einfluß usw. S. 48 ff.). Er erklärt *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα* als Anklänge an alttestamentliche Ausdrücke, wie *ἄρτος οὐρανοῦ* oder *ἀγγέλων*. Damit ist aber das *πνευματικόν* nicht erklärt. Clemen gibt schließlich auch zu, daß vielleicht in der korinthischen Gemeinde in der Auffassung von Taufe und Abendmahl sakramentale Vorstellungen gewesen seien, beeinflußt von den hellenistischen Mysterien.

[1] So erklärt auch H. J. Holtzmann II, S. 207.

[2] S. 77. Ebenso Weinel, Bibl. Theologie S. 326 ff.

[3] Vgl. A. Maier S. 173. Riggenbach S. 149. Rohr, Hebr. S. 18.

gibt uns Paulus nicht direkt Auskunft. Immerhin aber läßt sich daraus, daß die Handauflegung im Anschluß an die Taufe erteilt wird (s. a. a. O.) und daß das Mahl des Herrn nicht unwürdig, sondern nur nach strenger Selbstprüfung genossen werden darf (1 Kor. 11, 27 ff.), wohl erschließen, daß der Geistbesitz bereits vorhanden sein muß und eine Verstärkung gewirkt wird.

Nachdem Tatsache und Dauer des vom Geist gewirkten Habitus festgestellt ist, muß noch der Frage näher getreten werden: Wo ist näherhin im Menschen die Wirkungsstätte des Geistes? Was in uns empfängt das Siegel des göttlichen Pneuma und wo ist dessen eigentliches Heiligtum?

Als solches nannten wir wiederholt die Seele, d. h. den natürlichen Menschengeist. Das Recht zu der Annahme gründete sich auf die früher schon erklärte Redeweise vom „inneren Menschen“. Diese Bezeichnung erhält eine Ergänzung und genauere Fassung dadurch, daß in den Briefen mehrmals das „Herz“ *(καρδία)* als Heimstätte des Heiligen Geistes genannt wird. „Es sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen“, steht Gal. 4, 6 geschrieben. Von der Liebe Gottes heißt es Röm. 5, 5, sie sei ausgegossen „in unsern Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde“. Auch die bereits genannte Stelle 1 Kor. 1, 22 verlegt das Unterpfand des Geistes „in unsern Herzen“. Der mit dem Geiste des lebendigen Gottes geschriebene Empfehlungsbrief 2 Kor. 3, 3 steht „auf fleischernen Tafeln des Herzens“. Röm. 2, 29 schreibt der Apostel von der wahren Beschneidung und nennt sie „Beschneidung des Herzens im Geiste“ *(ἐν πνεύματι)*. An den menschlichen Geist im Sinne von innerer Beschneidung im Gegensatz zur äußerlichen, körperlichen ist bei *ἐν πνεύματι* nicht zu denken. Denn es steht im Gegensatz zu dem sofort folgenden *οὐ γράμματι*, also zum Buchstaben des Alten Bundes und bezeichnet dann stets bei Paulus die dem Neuen Bunde eigene übernatürliche Lebenskraft, den göttlichen Geist bzw. die von ihm ausgehenden Wirkungen[1]. Auch ist die Tatsache der inneren Beschneidung durch „des Herzens“ schon ausgedrückt. Der christliche Gottesdienst, als dessen Bestandteile „geistliche Gesänge“ genannt werden, soll nach Kol. 3, 16 „in euren Herzen“ sich vollziehen.

[1] So erklären auch: A. Schäfer S. 116, B. Weiß S. 131, Th. Zahn S. 145, Kühl S. 94, Estius I, p. 53, Cornely p. 154, Lietzmann S. 16. A. Maier läßt diese Erklärung zu (S. 105 f.), wenn er auch die andere hat.

Was ist nun *καρδία*? Bei den „fleischernen Tafeln des Herzens“ 2 Kor. 3, 3 könnte man an das leibliche Herz denken und eine Bestätigung für diese Auffassung 1 Kor. 6, 19 finden, wo „der Leib“ *(τὸ σῶμα)* der Tempel des Heiligen Geistes genannt wird.

Aber einmal ist in der ganzen Heiligen Schrift selten, bei Paulus überhaupt sonst nie *καρδία* in diesem Sinne gebraucht. Stets ist damit der Inbegriff aller Seelenvermögen, der Sitz und Mittelpunkt des geistigen Lebens gemeint. Der Begriff deckt sich mit dem vom Apostel aus dem Griechentum herübergenommenen *νοῦς*, nur daß *καρδία* mehr die voluntaristische Seite des Seelenlebens betont, während *νοῦς* mehr die intellektuelle[1]. Doch ist letztere nicht ausgeschlossen, wie, besonders „mit dem Herzen *(καρδίᾳ)* glaubt man“ (Röm. 10, 10) dartut (vgl. zum Begriff *καρδία* Röm. 1, 24; 2, 15; 9, 2; 10, 1. 6. 9; 16, 18; 1 Kor. 2, 9; 4, 5; 7, 37; 2 Kor. 2, 4; 9, 7; Phil. 1, 7; 4, 7; Ephes 1, 18; 6, 22; Hebr. 8, 10)[2]. Auch hier (s. S. 13, Anm. 1) ist die pau-

---

[1] Th. Simon (S. 42 f.) zeigt an Beispielen, daß bei Paulus der *νοῦς* sich auch im Wollen tätig zeigt. Dieselbe Ansicht bei Benz S. 7 f.

[2] Th. Simon (S. 25): „Alle seelisch-geistigen Funktionsarten oder nach der Ausdrucksweise der älteren Psychologie, alle Seelenvermögen werden in die *καρδία* verlegt.“ — Ebenso Wohlrab (S. 16) für das ganze Neue Testament; er betont auch die Übereinstimmung mit dem Alten Testamente. Vgl. Zorell p. 282 sq., Preuschen 565 f., Cremer-Kögel S. 583. — Prat II, 68: „Le coeur est pour lui, comme pour les auteurs de l'Ancien Testament, le centre de toute vie sensible, intellectuelle et morale.“ — Bertrams stellt *νοῦς* und *καρδία* einander fast gleich und hält ersteren für den Sitz des Pneuma (S. 98). — Ähnlich Gloël 71 f., wobei der *νοῦς* ihm enger erscheint als *καρδία*. — Holtzmann (II, S. 14) ist der Ansicht, daß *νοῦς* und *καρδία* sich nur durch ihre verschiedene Herkunft unterscheiden; jener Ausdruck entstamme dem Griechentum, dieser dem Alten Testamente. — Übrigens will Reitzenstein (Poimandres S. 23 f., S. 24 Anm. 1) die Gleichung *νοῦς* = *καρδία* auch in der altägyptischen und davon beeinflußt auch in der hellenistischen Vorstellungswelt gefunden haben. — Auch bei Epiktet hat *καρδία* den Sinn von geistiger, innerer Seite der Menschennatur, Sitz der Überzeugung und Empfindung (Bonhöffer S. 53). — Es ist deshalb ein Irrtum, wenn Holsten (II, S. 10 f.) in *καρδία* nur inneres Gefühl und Empfindung sieht. — Merkwürdig argumentiert Pfleiderer (Paulinismus S. 170 f.) aus Röm. 10, 9 f. Er schließt daraus, daß der Glaube eine Bestimmtheit des Gemütes ist. Müßte er nicht umgekehrt daraus ersehen, daß *καρδία* nicht nur Sitz des Empfindungslebens ist, zumal er selbst anerkennt, daß der paulinische Glaube auch ein Erkennen ist (s. S. 11, Anm. 2).

linische Psychologie ganz die alttestamentliche, wo לֵב oben bezeichneten Sinn hat (s. z. B. 1 Kön. 16, 7; Ps. 50, 12; 2 Paral. 30, 12).

Ganz abgesehen davon, hätten Aussagen wie Röm. 2, 29; 5, 5 bei einer körperlichen *καρδία* gar keinen Sinn. 2 Kor. 3, 3 steht nicht entgegen, das Herz als Sitz des Heiligen Geistes in der Bedeutung von Seele bzw. natürlichem Menschengeist zu nehmen. Dem *καρδίαις σαρκίναις* wird man vollständig gerecht mit der Übersetzuug „menschliche Herzen“, wie ja auch sonst *σάρξ* für den Menschen, d. h. für die ganze menschliche Natur, steht (s. S. 57 f.). Wenn 1 Kor. 6, 19 der menschliche Leib Tempel des Heilgen Geistes heißt, dann bleibt das ja insofern richtig, als durch das Wohnen des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste indirekt auch der Leib dessen Wohnstätte ist.

Das Herz, die nächste und erste Wirkungsstätte des göttlichen Geistes im Menschen, ist also nichts anderes als das natürliche, menschliche Pneuma, die Seele als Prinzip der geistigen Vermögen. Die Ansicht, bei Paulus trete an die Stelle des menschlichen *νοῦς* das göttliche Pneuma, ist als unrichtig abzuweisen. Hier sind Vorstellungen aus den hellenistischen Mysterienkulten in die paulinische Theologie hineingetragen worden[1].

Es bleibt noch die Frage nach dem näheren Verhältnis zwischen göttlichem Geist und menschlicher Seele.

Es begegnen uns in paulinischen Briefen Äußerungen, aus denen man schließen kann und muß, der Heilige Geist selbst kommt in die Seele, er verleiht nicht nur seine Gaben. Es sei nur erinnert an die Stellen, welche ein Wohnen des göttlichen Pneuma in uns bezeugen (Röm. 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; 6, 19). Wird doch der Christ geradezu „Tempel des Heiligen Geistes“ genannt und gesagt, „er ist in uns, wir gehören nicht mehr uns selbst an“. Ebenso heißt es 1 Thess. 4, 8 f.: „Gott hat seinen Heiligen Geist in euch *(εἰς ὑμᾶς)* gegeben“. Auch Wendungen, die von einem „geben, senden, empfangen und ausgießen“ des Heiligen Geistes „an und über uns, in unsere Herzen“ reden (Röm. 5, 5; 8, 14 ff.; Gal. 4, 6; Tit. 3, 6), sind der Auffassung von einem Einwohnen des Gottesgeistes selbst günstig. Seine Gaben werden auch ausdrücklich von ihm geschieden (vgl. z. B.

[1] Böhlig (S. 84) und Reitzenstein (Hellenist. Myst. S. 45 ff. 168).

die Liebe Gal. 5,22; Ephes 3, 16 f.), weshalb aus Röm. 5, 5 nicht geschlossen werden darf, er sei uns lediglich durch diese gegeben.

Aber deshalb kann doch nicht von einer Vereinigung zweier Naturen zu einer Person, etwa im Sinne einer hypostatischen Union, die Rede sein. Schon die Ausdrücke: „er ist uns gegeben", wir sind „sein Tempel", sprechen dagegen, ganz abgesehen davon, daß der Christ bei Paulus immer noch ganz Mensch ist und bleibt, nicht nur den physischen, sondern auch den moralischen Schwächen seiner Natur und der Möglichkeit der Sünde unterworfen (s. S. 82).

Wir müssen demnach das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Pneuma so fassen, daß jenes in diesem zwar in einer besonders engen und neuen Weise, wie sie nicht schon durch Gottes Allgegenwart gegeben ist, wohnt und wirkt, aber ohne ihm das eigene persönliche Sein zu nehmen. Von einem Aufgehen des Menschengeistes im Heiligen Geiste ist bei Paulus nichts zu finden[1]. Wenn der Apostel Röm. 8, 16 schreibt, „der Geist selbst bezeugt unserem Geiste" *(αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν)*, so spricht das zwar wiederum dafür, daß der Heilige Geist persönlich Einzug gehalten hat in der Seele, daß diese aber nicht von ihm aufgesaugt und ihrer Natur bzw. Persönlichkeit beraubt ist[2].

Anderseits aber dürfen Wendungen vom Ausgießen des Heiligen Geistes oder seiner Gaben (Tit. 3, 6; Röm. 5, 5) oder vom Wohnen im Tempel nicht so genommen werden, als sei das Verhältnis ein rein äußerliches, als würde gar keine innere Verbindung zwischen göttlichem Pneuma und Menschenseele hergestellt. Wir tragen doch sein „Siegel", seine „Schriftzüge" in uns, werden umgestaltet und gerecht, seine Gaben werden zu Prinzipien neuen sittlichen Lebens, die Seele erscheint als ein einheitlicher Träger dieser übernatürlichen Ausstattung und

---

[1] Titius (S. 239 ff.) überspannt unseres Erachtens die Verbindung des Menschengeistes mit dem göttlichen Pneuma. Aber auch er muß eine Unterscheidung zwischen beiden als paulinisch zugeben (S. 241, Anm. 2). — O. Holtzmann (Neutestamentl. Zeitgesch. S. 379): „Dabei ist der Geist als zu Leib und Seele hinzugekommen vorgestellt" (1 Tess. 5, 23). — Vgl. Pfleiderer, Urchr. I, S. 277 und Paulinismus S. 215 f., auf den Titius sich zu Unrecht beruft.

[2] Vgl. Th. Simon S. 85 f.

Tätigkeiten und wird als „im göttlichen Pneuma“ seiend, in und aus ihm handelnd, dann allerdings auch wieder direkt von ihm geleitet und getrieben, geschildert, wie in den folgenden Ausführungen näherhin dargetan werden wird (III. Kap., § 2).

Daraus ergibt sich die Lösung, daß einerseits der Heilige Geist selbst in der Seele wohnt, ihr anderseits neue Qualitäten und Potenzen anerschafft, die eine Erhöhung ihrer Natur und die Möglichkeit neuen sittlichen Lebens darstellen, und dann wieder Antriebe dazu gibt.

§ 2. Der religiöse Inhalt des pneumatischen Zustandes.

Wenn der Apostel den Christenstand gegenüber dem alten, vorhergehenden Zustand des Menschen charakterisieren will, dann nennt er ihn „neue Schöpfung“. „Wenn daher jemand in Christus ist, dann ist er ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2 Kor. 5, 17). Diese Vorstellung ist bei Paulus sehr beliebt; sie kehrt oft in der einen oder andern Form wieder. Mit Annahme des Evangeliums ist „der alte Mensch des Fleisches und der Sünde“ gekreuzigt und gestorben (Röm. 6, 1—14; 7, 4 ff.; Gal. 5, 24); wir haben in Christus einen neuen Menschen angezogen, der „nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ [1] (Ephes. 2, 15; 4, 24; Kol. 3, 9 f.; vgl. Röm. 12, 2).

Dieser neue Mensch ist kein anderer als der pneumatische. „Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetze, gestorben dem (sc. Gesetz), in welchem wir festgehalten wurden, so daß wir nun in Neuheit des Geistes und nicht im alten Buchstaben dienen“ (Röm. 7, 6). Daß mit „Dienen in Neuheit des Geistes“ nicht ein innerliches, geistiges Gottdienen im Gegensatz etwa zum Lippendienste, sondern ein Gottdienen in der Kraft und auf Grund des göttlichen Pneuma gemeint ist, beweist der Zusatz „nicht im alten Buchstaben“ (vgl. die Exegese zu Röm. 2, 29 S. 29) [2]. Die Innerlichkeit wäre ja auch kein neues, dem neutestamentlichen Gottesdienst besonders eigenes Moment.

---

[1] Vgl. Deißmann, Paulus S. 104.

[2] So A. Schäfer S. 218; B. Weiß S. 300; Th. Zahn S. 336; Cornely p. 355; A. Maier S. 230.

2 Kor. 6, 4 ff. dürfte eine Ergänzung bieten, indem dort ausdrücklich zu einem Gottesdienst „im heiligen Geiste“ aufgefordert wird.

Klassische Stelle in dieser Sache ist der bereits genannte Vers Tit. 3, 5, wo es heißt, er (sc. der Heiland) habe uns gerettet „durch (die) Erneuerung des Heiligen Geistes“ *(διὰ . . . ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου)*.

Worin besteht nun diese Erneuerung? Was ist das Neue, das der Geist im Menschen schafft?

Die Antwort wurde bereits angedeutet. Der alte Mensch war ein Mensch der Sünde, „wie geschrieben steht: Keiner ist gerecht, auch nicht einer“ (Röm. 3, 9 ff., vgl. 1 Kor. 6, 11 Ephes. 2, 1 ff.; Tit. 3, 3)[1]. Und doch kann ohne Heiligung niemand Gott schauen (Hebr. 12, 14). Reinigung von aller Befleckung des Fleisches und Geistes und Heiligung soll deshalb im Christen gewirkt werden (2 Kor. 7, 1). Dazu ist er von Gott berufen und auserwählt (Ephes. 1, 4; 2, 19; 1 Thess. 4, 7). „Und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt“ (Röm. 8, 30). Die, welche ehedem Knechte der Sünde waren, sind von dieser Knechtschaft frei und sind der Gerechtigkeit dienstbar geworden (Röm. 6, 16—18; Gal. 3, 13)[2], sie geben nunmehr ihre Glieder dem Dienste der Gerechtigkeit hin zur Heiligung (ebd. 6, 19), sie haben ihre Frucht zur Heiligung (ebd. 6, 22). Die christliche Gerechtigkeit bzw. die Rechtfertigung schließt ein doppeltes Moment in sich, ein negatives, die „Nachlassung der Sünden“ *(ἄφεσις ἁμαρτιῶν, πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, καταλλαγή, ἀπολύτρωσις)*, und ein positives, „Heiligung“ und „Gerechtigkeit“ (*ἁγιασμός, δικαιοσύνη*; Röm. 3, 24 ff.; 5, 11. 16. 21; 1 Kor. 1, 30; 6, 11; 2 Kor. 5, 21; Gal. 2, 16 ff.; 3, 21; Phil. 1, 11; Ephes. 1, 7; 4, 20—24; Kol. 1, 14; Tit. 3, 7,

---

[1] Vgl. Simar S. 30—52: Die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit.

[2] Zum Verständnis dieser Redeweise kann beitragen, was hellenistische Texte uns über die sakrale Freilassung im Heidentum berichten. Ein Sklave konnte von einem Gott im Tempel freigekauft werden. Er wurde vollständig aus dem Dienste der Menschen entlassen und wurde das Eigentum des betreffenden Gottes, durfte tun, was er wollte. Es ist möglich, daß Paulus diese Vorstellung benützt hat zur Darstellung der Erlösung; s. Deißmann, Licht von Osten S. 242 ff. Ebenso mag die antike Rechtsgewohnheit, Schuldscheine durch Durchkreuzung zu annullieren, dem Apostel Kol. 2, 14 vorgeschwebt haben (a. a. O. u. a. O.).

vgl. Apg. 13, 38. 39; 26, 18)[1]. „Heilige“ *(ἅγιοι, ἡγιασμένοι)* nennt der Apostel wiederholt seine Gläubigen (Röm. 15, 26; 16, 2. 15; 1 Kor. 1, 2; 6, 1. 2; 2 Kor. 1, 1; Ephes. 1, 1; 2, 19; Hebr. 3, 1)[2].

Wer wirkt diesen Wandel im Menschen? Wie wird er ein Gerechter und Geheiligter?

Aus den beiden Obersätzen, das neue Geschöpf ist einerseits der pneumatische Mensch und anderseits der Mensch der Gerechtigkeit und Heiligkeit, muß geschlossen werden: also ist es der Heilige Geist, welcher die Rechtfertigung wirkt; denn von ihm kommt ja die Erneuerung, welche ihrem Wesen nach Gerechtigkeit ist.

Tatsächlich fehlt es auch keineswegs an Stellen in den paulinischen Briefen, welche den Besitz des göttlichen Pneuma als Ursache der Rechtfertigung und Heiligung bezeichnen[3].

Dazu war nach Röm. 15, 16 dem Apostel die Gnade gegeben, daß er „ein Diener Christi Jesu bei den Heiden sei, der den Priesterdienst verrichtet am Evangelium Gottes, damit die Darbringung der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch *(ἐν)* den Heiligen Geist“. Die Völker sollen ein geheiligtes Opfer werden, das Paulus Gott darbietet. Die Heiligung geschieht durch den Heiligen Geist, „den die Gläubiggewordenen in der Taufe empfangen“[4].

Verwandt mit dieser Stelle ist Ephes. 2, 18: „Denn durch ihn (sc. Christus) haben wir beide (Gruppen) den Zugang zum Vater in einem Geiste“ *(ἐν ἑνὶ πνεύματι)*. Das *ἓν πνεῦμα*, in welchem die Juden und Heiden Zutritt zum Vater erlangen, ist

---

[1] Über die Unmöglichkeit, Gerechtigkeit und Heiligung zu trennen, s. Benz, Ethik S. 36—38. Vgl. Bartmann, St. Paulus und St. Jakob, S. 70 f. über „verwandtschaftlichen Nexus von *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμός*.

[2] Dölger zeigt in „Ichthys“ (S. 181 f.), daß in frühchristlicher Zeit *ἅγιοι* als Bezeichnung für die Christen identisch ist mit *βαπτισθέντες*. Durch die Taufe, durch die Aufnahme in die christliche Gemeinde sind sie schon heilig. Das harmoniert sehr gut mit der paulinischen Rechtfertigungslehre und Auffassung der Taufe. — Der Ausdruck „Neue Schöpfung“ für die Heiligung der Erde, Reinigung von Sünde und allem Schmutz unter den Generationen auch in dem jüdischen Pseudepigraphen „Das Buch der Jubiläen“ 4, 26 (Kautzsch II, S. 47).

[3] Vgl. Lietzmann S. 70.

[4] B. Weiß S. 584. Ebenso A. Schäfer S. 407.

der göttliche Geist[1]. Dafür spricht schon, daß dieses Pneuma als von Christus ausgehend bezeichnet wird (*δι' αὐτοῦ*, vgl. S. 38) und die Formel *ἐν ἑνὶ* (s. S. 23 Anm. 3). Zutritt zum Vater kann aber nach den obigen Ausführungen über die Rechtfertigung nur der Gerechte haben (Hebr. 12, 14). Wirkt darum der Geist diesen Zutritt, dann wirkt er Gerechtigkeit.

In der bereits bekannten Stelle 1 Kor. 6, 11 treten alle einzelnen Züge der Rechtfertigung hervor, Abwaschung der Sünde, Heiligung und Versetzung in den Zustand der Gerechtigkeit. Verliehen und gewirkt wird dies alles „im Namen unseres Herrn Jesus Christus und in dem Geiste unseres Gottes".

1 Thess. 4, 7 f. heißt es: „Denn nicht hat uns Gott berufen zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung. Daher, wer dies mißachtet, mißachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen Heiligen Geist in euch gegeben hat." Wer die von Gott gewollte Heiligung von sich weist, verachtet damit Gott, der doch das Prinzip und Mittel der Heiligung gab bzw. gibt[2]. Der Heilige Geist erscheint somit als der Träger und Spender der Gerechtigkeit und Heiligkeit, dessen Wirken der sündige Mensch vereitelt.

Hebr. 10, 29 begegneten wir auch diesem Gedanken, daß der sündige Mensch den Geist der Gnade schmäht. Das hat nur einen Sinn, wenn dieser das Gegenteil von Sünde, nämlich Heiligkeit (vgl. *ἐν ᾧ ἡγιάσθη*) wirken will.

Im Zusammenhang mit allen diesen Stellen wird die „Heiligung des Geistes" (*ἁγιασμὸς πνεύματος*), 2 Thess. 2, 13, zu dem Gott die Christen als „Erstlinge zur Rettung" (*ἀπαρχὴν*[3] *εἰς σωτηρίαν*) berufen hat, am besten als vom Heiligen Geiste gewirkte Heiligung verstanden[4].

---

[1] Siehe Haupt S. 93, Henle S. 123, Belser S. 74, Cornely p. 86.

[2] Die Texte haben teils *δόντα* (Brandscheid, Soden), teils *διδόντα* (Tischendorf, Nestle, Baljon, Westcott and Hort). In unserer Sache ist der Unterschied nicht von Belang.

[3] Knabenbauer gibt der Lesart *ἀπ' ἀρχῆς* den Vorzug und faßt es im Sinne von *ἀπὸ τ. αἰώνων* (Kol. 1, 26) p. 152. B. Weiß (Textkritik S. 53) hält *ἀπαρχήν* fest und sieht *ἀπ' ἀρχῆς* für eine spätere Korrektur an; ebenso Soden und Brandscheid, Westcott and Hort und Baljon haben *ἀπ' ἀρχῆς*.

[4] *πνεύματος* ist als Genet. originis, nicht obi., zu fassen. Das Fehlen des Artikels und des *ἁγίου* beweist keineswegs, daß *πνεῦμα* der menschliche Geist ist, wie Wohlenberg (S. 154) meint. Beide Fälle liegen auch sonst

Besonders deutlich ist Tit. 3, 5—7, wo gesagt ist, zum Zwecke der Rechtfertigung habe Gott in der Taufe den Erneuerungsgeist über uns ausgegossen (*ἵνα δικαιωθέντες*, V. 7).

Neben dieser Gedankenreihe läuft eine andere, welche die Rechtfertigung von Christus ausgehen läßt. Durch ihn wird uns Erlösung und Gerechtigkeit zuteil, versichert der Apostel immer wieder (Röm. 3, 24; 5, 11. 16—21; 6, 23; 7, 23; 7, 25; 8, 1. 2. 39; 1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 5, 18. 19; Gal. 2, 17; 1 Tess. 5, 9). Er hat uns losgekauft und frei gemacht vom Gesetze der Sünde (Röm. 6, 16 ff.; Gal. 3, 17).

Insbesondere ist es öfters ausgesprochen, daß wir dem Opfertod und Blut Jesu die Rechtfertigung verdanken, und wird versichert, daß der Herr um unserer Sünden willen gestorben ist. Auch die Auferstehung wird mit dem Erlösungswerke enge verknüpft (1 Kor. 1, 13. 18. 23; 5, 7. 8. 11; 15, 3. 17; 2 Kor. 5, 14. 15; Röm. 3, 25; 4, 25; 5, 6. 9; 8, 34; Gal. 3, 13; Ephes. 2, 13—17; Kol. 1, 14. 20. 22; Hebr. 9, 12—14. 28; 10, 4—14. 29; 12, 24; 13, 12)[1].

Der einzelne Mensch wird der Gerechtigkeit teilhaftig durch den Glauben an Christi Sühnungstat. An einer ganzen Reihe von Stellen wird der Glaube an Jesus Christus und seinen sühnenden Opfertod als der Weg bezeichnet, der zur Rechtfertigung führt (1 Thess. 5, 10; Röm. 3, 22. 25. 26. 28; 4, 23 f.; 5. 2; 10, 4; 6; 9 f.; 11; 1 Kor. 1, 21; Gal. 2, 16; 3, 22 f. 26; 5, 5. 6; Ephes. 2, 8; Phil. 3, 9).

Wie ist diese ganze Gedankengruppe vereinbar mit jener andern, wonach die Gerechtigkeit Geisteswirkung ist?

Die Lösung ist nicht sehr schwierig.

Leiden und Sterben Jesu Christi ist eine objektive Gottestat, eine stellvertretende Genugtuung für unsere Sünden. Die von Christus geleistete Sühne und die erworbene Gerechtigkeit bedürfen der Zuwendung an den einzelnen Menschen. Davon weiß der Apostel nichts, daß mit Christi Erlösungswerk schon ohne weiteres jeder Mensch mit Gott versöhnt und gerecht ist.

---

vor, und doch ist zweifellos der Heilige Geist gemeint (vgl. Röm. 7, 6; Gal. 5, 25), s. Gloël, Anhang S. 384—389. Die meisten Kommentatoren nehmen *πν.* hier in dieser Bedeutung, s. A. Schäfer S. 171, Dobschütz S. 299 f., Cornely p. 152, Dibelius S. 34.

[1] Vgl. Heinrici, Paul. Probl. S. 59, wo auch die große Bedeutung des Opfertodes Jesu für die Versöhnung der Welt dargestellt ist.

Es gibt Menschen, denen das Wort vom Kreuze Torheit ist, und die deshalb verloren gehen (1 Kor. 1, 18), welche „den Sohn Gottes mit Füßen treten und das Blut des Bundes, durch das sie geheiligt worden, für unrein achten" (Hebr. 10, 29), die darum schwere Strafen verdienen (a. a. O., vgl. Joh. 3, 14 f.).

Auf welche Weise die Zuwendung der von Jesus Christus erworbenen Gerechtigkeit nach der Lehre Pauli geschieht, wurde bereits dargetan. Es sei auf die früheren Untersuchungen über Glaube und Taufe als grundlegende Geisteswirkungen hingewiesen (S. 15 ff.). Gerade der Zusammenhang zwischen Glauben und Rechtfertigung führt uns zum Heiligen Geist als Wirkursache der letzteren. Wir haben gesehen, daß der Glaube Voraussetzung und Vorbedingung für den Empfang der Taufe ist und schließlich, wenn er lebensfähig ist, auch notwendig zu dieser führt. In der Taufe tritt der pneumatische Zustand ein, findet die Besiegelung mit dem Heiligen Geist statt. Rechtfertigung durch Christus bzw. aus dem Glauben an seine stellvertretende Genugtuung und Rechtfertigung durch das Wirken des Heiligen Geistes sind nicht zwei Gedankenreihen, die nebeneinander laufen und nie zusammenkommen, sondern Glieder einer und derselben Kette, Entwicklungsstufen desselben geistigen Prozesses.

Das bestätigen uns auch direkte Aussprüche des Apostels. 1 Kor. 6, 11 stehen beide Faktoren der Rechtfertigung nebeneinander, zuerst Jesus Christus, dann der Heilige Geist, also sogar in der richtigen logischen Ordnung. Der auch schon genannten Stelle Ephes. 2, 18, wonach wir im Heiligen Geiste Zutritt zum Vater haben, geht die Versicherung voraus, daß Christus durch sein Blut (V. 13) die Heiden nahe gebracht hat den Bündnissen und Verheißungen der Juden (V. 12), durch sein Fleisch (V. 14) die Feindschaft aufgehoben (V. 14), mit Gott versöhnt und durch das Kreuz Frieden verkündigt hat (V. 16, 17). Hebr. 10, 29 kennt auch Heiligung durch das Blut Christi und den Geist der Gnade. Sehr bedeutsam ist Tit. 3, 4—7 die Aussage: Gott hat uns gerettet, indem er durch Jesus Christus, unsern Heiland (*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*, V. 6) den Heiligen Geist reichlich ausgegossen hat, damit wir gerechtfertigt werden.

Letzterer Gedanke ist besonders bemerkenswert. Das Wirken des Heiligen Geistes ist nicht rein äußerlich mit Christi Werk

verknüpft; es fließt aus letzterem. Um Christi willen und von Christus gesandt (vgl. Joh. 14, 16 f., 26; 15, 26; 16, 15) kommt der Geist Gottes in die Herzen. So ist es auch verständlich, wie dieselben Wirkungen bald vom Heiligen Geiste, bald von Christus in den paulinischen Briefen ausgesagt werden[1].

Tritt nun die Rechtfertigung schon mit dem Glauben ein, in dem Sinne, daß der Mensch von Gott auf Grund der Verdienste Christi für gerecht erklärt und angesehen wird, und kommt der Heilige Geist dann nur noch hinzu, um eine entsprechende Lebensrichtung herbeizuführen?[2] Oder ist die Gerechtigkeit erst gegeben mit dem Geistbesitz, mit der Besiegelung der Seele durch das göttliche Pneuma?

Gegen die erste, in der Hauptsache forensische Auffassung der Rechtfertigung sprechen folgende Tatsachen:

Erstens ist das neue Geschöpf der Gerechtigkeit und Heiligkeit, der neue Mensch des Apostels Paulus kein anderer als der pneumatische. Die Erneuerung ist das Werk des Heiligen Geistes,

---

[1] „Alle Arten der Wirkungen des πνεῦμα erscheinen an andern Stellen als Wirkungen Christi selbst." Gunkel S. 97. Er gibt zahlreiche Belegstellen an. Wir werden im Laufe der Abhandlung auch solche beibringen können.

[2] So oder ähnlich fassen die meisten Protestanten die Rechtfertigung; z. B. Weizsäcker (S. 139 ff.) sieht in der Rechtfertigung einen einfachen Urteilsspruch, nämlich daß Gottes Gnade den Menschen anders ansieht, als er von sich aus ist. Er lehnt es ausdrücklich ab, daß Gottes Gnade in der Rechtfertigung solche „Kräfte und Eigenschaften mitteile, durch welche derselbe die Gerechtigkeit erlangen kann und daraufhin von Gott als gerecht beurteilt werde". Vgl. J. Weiß, Das Urchristentum S. 389; Pfleiderer, Der Paulinismus S. 178 ff. Bachmann (S. 224) und Sokolowski (S. 69—79) kennen eine Mitwirkung des Geistes bei der Rechtfertigung, insofern dieser den Glauben wirkt. — Feine trennt (S. 383) scharf zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt. Erstere bewege sich auf dem richterlichen Gebiete, die Wiedergeburt aber auf dem psychisch-geistigen. Ähnliche Anschauungen vertritt Pfleiderer im Urchristentum I, 256. Er unterscheidet „Glaubensgerechtigkeit" und „Lebensgerechtigkeit", meint aber, man dürfe in Wirklichkeit die beiden nicht voneinander trennen. — Ein scharfer Gegner der forensischen Gerechtigkeit bei Paulus ist Titius S. 153 ff. (vgl. S. 52 Anm. 2). — Vgl. Benz, Ethik S. 33—36 (Kritik an der forensischen Gerechtigkeit). — Nach Gloël (S. 126—161) treten die willigen Hörer durch den geistgeweckten Glauben in den Besitz des Geistes und erhalten in der Taufe als entscheidenden Akt dessen Fülle zum gewissen Eigentum. Damit ist die Heiligung vollzogen.

nirgends des Glaubens (s. S. 33 f.)[1]. Kein Glaube, selbst nicht der wunderkräftige, macht für sich allein den Menschen schon Gott wohlgefällig. Die Liebe muß hinzukommen, wie der Apostel scharf hervorhebt (1 Kor. 13, 3). „Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung, noch Unbeschnittenheit, sondern der Glaube, der sich durch Liebe betätigt" (Gal. 5, 6)[2]. Die Liebe ist aber erst mit dem pneumatischen Zustand mit dem Besitze des Heiligen Geistes gegeben (s. S. 69 f.).

Zweitens sind wiederholt enge miteinander verknüpft: Besiegelung mit dem Heiligen Geiste und Anwartschaft auf das ewige Leben. Das Siegel des göttlichen Pneuma ist das Unterpfand auf das Erbteil Christi (s. S. 19 ff. und 86 f.). Wäre die Gerechtigkeit mit dem Glauben schon gegeben, dann hätte diese wiederholte Versicherung Pauli keinen Sinn.

Drittens wird die Rechtfertigung und Heiligung ausdrücklich und öfters in Beziehung gebracht zur Taufe. Es sei nur erinnert an 1 Kor. 6, 11 und Tit. 3, 5, auch an die allerdings weniger klare Stelle Hebr. 10, 22. Von ersterem Verse sagt auch einer der neuesten protestantischen Kommentatoren J. Weiß[3]: „Auch ἐδικαιώθητε beschreibt einen Gnadenakt Gottes. Und zwar liegt hier eine etwas andere Nuance vor als in gewissen Kapiteln des Römer- und Galaterbriefes (z. B. Röm. 5, 1; Gal. 2, 16). Während dort ganz scharf nur (?) an die ideelle Gerechterklärung = Sündenvergebung, Gnadenannahme gedacht ist, kommt die Pointe unserer Stelle nur heraus, wenn wir verstehen: ihr seid durch die in der Taufe vollzogene Reinigung wirklich ‚Gerechte' geworden, nicht nur in den Augen Gottes, sondern wirklich."

Daß in der Taufe die eigentliche Rechtfertigung sich vollzieht, beweisen auch jene schwierigen paulinischen Gedankengänge, welche man schon mit der Überschrift „Der mystische

---

[1] Vgl. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus usw. S. 72—77. Er kommt zu dem Ergebnis: „Hieraus ergibt sich, daß man auch vom Glauben als eigentlicher Ursache der Gerechtigkeit nicht reden kann; nicht die Ursache, sondern nur das Mittel (διά) der göttlichen Rechtfertigung ist er, und zugleich bildet er die beste, menschlicherseits zu bietende Disposition für den Empfang des δῶρον τῆς δικαιοσύνης."

[2] S. Bartmann a. a. O. S. 49—56.

[3] Kommentar zum 1. Korintherbrief S. 155.

Tod" versehen hat[1]. Der Apostel kennt ein Sterben und ein Gekreuzigtwerden mit Christus (*Χριστῷ συνεσταύρωμαι*, Gal. 2, 20). Der Zusammenhang beweist, daß es sich um den Rechtfertigungsvorgang handelt (s. V. 16. 17). Wir erleben mit Christus seinen Tod, sein Begräbnis und seine Auferstehung (*σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως*, Röm. 6, 5. 8, vgl. Kol. 3, 1. 3). Dieses Sterben mit Christus und dieses Auferstehen mit ihm vollzieht sich in der Taufe. Sie ist zweifellos mit diesem mystischen Leiden und Auferstehen gemeint, wie Röm. 6, 3. 4 klar zeigt. In ihr wiederholt sich geistigerweise[2], was auf Kalvaria im Fleische sich zugetragen hat. Treffend sagt Prat[3]: „C'est dans sa mort que Jésus-Christ nous fait participer à sa vie: nous ne vivons en lui qu'autant que nous mourons en lui. Cela se passe en droit au Calvaire, en fait au baptême." Der blutige Tod des Herrn und der mystische Tod der erlösten Seele entsprechen sich. Dort wurde die Gerechtigkeit verdient, hier wird sie dem einzelnen Menschen zugewendet. Er erhebt sich aus dem reinigenden Wasser, wie der Herr am Auferstehungsmorgen sich aus dem Grabe erhob. Der alte Mensch der Sünde ist tot und es lebt ein neuer[4].

---

[1] Siehe Prat I, S. 308.

[2] Vgl. S. 17, Anm. 3.

[3] I, 309.

[4] Auch protestantische Theologen verschließen sich dieser Tatsache nicht. So sagt Bousset (S. 164): „Es ist außerordentlich charakteristisch, daß Paulus, wo er von dem Gestorben- und Auferstandensein mit Christus im großen Zusammenhange redet, sich nicht auf die freie ethische Tat der Christen, sondern auf das Sakrament der Taufe bezieht. Die supranaturale Erlösung durch Tod und Auferstehung setzt sich im Sakrament fort oder wird im Sakrament angeeignet." — Ähnlich schreibt Titius (S. 252): „Nun wird aber die objektive Gottestat, durch welche wir in den gleichen Lebenszusammenhang wie Christus in die Himmelswelt versetzt werden, nie als eine selbständige, von Gottes Tun an Christus unabhängige Tat gedacht, sondern immer als in Christi Tod und Auferstehung wesentlich mitenthalten. Auch wenn gelegentlich die Taufe als Mittelglied hervorgehoben wird (Röm. 6, 3. 4; Kol. 2, 12), wird damit der Gedanke nicht verändert. Denn durch Christi Tod und Auferweckung ist dieser eben von Gott befähigt, die Christen in seinen supranaturalen Lebenszusammenhang zu erheben, was in der Taufe geschieht." — Lietzmann S. 29: „Die zugrunde liegende Vorstellung ist offenbar die: Das Untertauchen im Wasser überträgt (sakramental wirkend) auf das Fleisch den Tod, das Auftauchen (ebenso sakramental) auch auf das Fleisch die Auferstehung Christi (das

In der Taufe aber hält der Gottesgeist seinen Einzug, erhebt er die Seele in einen neuen Zustand, gibt ihr ein anderes Gepräge. Also muß diese pneumatische Qualität die Gerechtigkeit in und aus Christus sein.

Diese Auffassung erhält ihre Bestätigung und Vertiefung durch eine andere paulinische Tatsache, auf welche neuerdings Benz wieder hingewiesen hat[1].

Die Gerechtigkeit, welche uns in Christus Jesus zuteil wird, nennt der Apostel eine *δικαιοσύνη θεοῦ* (Röm. 1, 17; 3, 26; 2 Kor. 5, 21). Er will damit nicht lediglich die Herkunft menschlicher Gerechtigkeit als aus göttlicher Gnade gegeben bezeichnen. Denn dafür hat er die Wendung „Gerechtigkeit aus Gott" (*ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη*, Phil. 3, 9). Auch sagt er nicht nur: wir empfangen von Gott Gerechtigkeit, sondern auch „wir werden Gerechtigkeit Gottes in Christus" (*ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*, sc. *Χριστῷ*, 2 Kor. 5, 21). Die Wirkung des Rechtfertigungsprozesses besteht in einer Verähnlichung mit Gott; die Gerechtigkeit ist eine göttliche. Das ist aber nur möglich, wenn dem Menschengeist eine höhere Qualität verliehen wurde, ein neues Gepräge, und wenn er zum Gottestempel geworden ist. Diese Wirkungen schreibt der Apostel dem Heiligen Geiste zu. Also ist mit dem pneumatischen Zustande das Rechtsein des Menschen gegeben[2].

---

wäre = *σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως γεγόαμεν*), woraus dann folgen würde, daß eben dadurch dem Getauften das ewige Leben unter allen Umständen garantiert sei und die sittliche Qualität seiner einzelnen Handlungen demgegenüber gar nicht mehr in Betracht komme." L. meint daran anschließend, der Apostel bekämpfe anderorts eine derartige „rein magische Auffassung der Taufwirkung". Er biege zu einer sittlichen Forderung um. Das ist ganz richtig, ist aber obiger Auffassung der Taufwirkung nicht widersprechend. Diese ist eben keine magische, sondern die Erlangung und Erhaltung der „Auferstehung Christi" hängt zum Teil auch von der sittlichen Mitwirkung des Menschen ab (s. S. 24 ff. und 82 f.).

[1] Theol. Quartalschrift, 94. Jahrgang (1912), S. 590—592. Vgl. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus S. 56 ff.

[2] Deißmann (Paulus S. 98) glaubt aus Gal. 5, 5 schließen zu sollen, daß es sich bei „Gottesgerechtigkeit" nicht um eine „magische Verwandlung" handle. Denn der Apostel spreche von einem Warten auf die erhoffte Gerechtigkeit. Lietzmann (S. 257) ist derselben Ansicht und will dieselbe auch Röm. 3, 30 ausgesprochen finden. Das Futurum *δικαιώσει* an letzterer Stelle vermag nicht alle entgegenstehenden zahlreichen Aussagen

Andere (verwandte) paulinische Vorstellungsreihen münden in dasselbe Ziel aus.

Tit. 3, 5 begegnet uns neben der Erneuerung die „Wiedergeburt" *(παλιγγενεσία)* als eine Wirkung, welche der Heilige Geist in der Taufe hervorbringt. Der Ausdruck klingt an Joh. 3, 5 an, wo auch von einer Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste die Rede ist[1]. Bei Paulus finden wir ihn nur an genannter Stelle. Aber Gal. 4, 29 liegt die Vorstellung von der Wiedergeburt aus dem Heiligen Geiste zugrunde, wenn sie auch nicht direkt genannt ist. Ismael ist „nach dem Fleische geboren" *(κατὰ σάρκα γεννηθείς)*, Isaak aber „nach dem Geiste"

---

für eine gegenwärtige Gerechtigkeit zu erschüttern. A. Maier erklärt (S. 134) es entweder als „eigentliches Futurum, inwiefern sich die Rechtfertigung fort und fort vollziehen wird, oder es drückt die Folgerung aus, was geschehen müsse, was sich als notwendig ergebe, wie es auch in unserer Sprache bei Schlüssen gebraucht wird, vgl. Matth. 6, 24". Wenn Gal. 5, 5 steht *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*, so muß daraus keineswegs der Schluß gezogen werden, die Gerechtigkeit sei ein künftiges, jetzt nur erhofftes Gut. Erhoffen kann man auch ein in der Gegenwart mögliches Gut, wenn man nicht sicher ist, ob man es wirklich besitzt. Daß der Christ nicht absolute Sicherheit darüber hat, ob er de facto ein Gerechtfertigter ist, hat der Apostel ausdrücklich gesagt (1 Kor. 4, 4; 2 Kor. 4, 7). Zudem ist es sehr wohl möglich, daß er an die Vollendung der Gerechtigkeit im Jenseits denkt, wie er ja auch von einer Vollendung der jetzt schon verwirklichten Gotteskindschaft spricht (s. S. 47). Die Gerechtigkeit ist hienieden immer eine unvollkommene, und wir tragen unsern Schatz in gebrechlichen Gefäßen (2 Kor. 4, 7), er kann stets wieder verloren gehen durch unsere Schuld und Schwäche (s. S. 24 ff.). So setzt auch der Wunsch des Apostels (1 Thess. 5, 23) voraus, daß die Heiligung hier schon vollzogen wird und daß deren Verlust allerdings wieder befürchtet werden kann. *Πνεῦμα* ist an genannter Stelle in Übereinstimmung mit den griechischen Vätern am besten als der Heilige Geist bzw. als die mit dem Gottesgeiste bzw. seinen Wirkungen ausgestattete Seele zu nehmen (vgl. Knabenbauer p. 109 sq.). Wenn es unversehrt bewahrt wird, dann ist die Heiligung gegeben. Die Stelle beweist die Heiligung als ein gegenwärtiges Gut und tut nebenbei auch noch dar, daß sie mit dem Besitze des göttlichen Pneuma gegeben ist. — Cornely hat (p. 564) für Gal. 5, 5 noch eine andere Lösung. Er nimmt das *δικαιοσύνης* als Genet. subi. und übersetzt *ἐλπίδα δικαιοσύνης* mit „id quod iustitia sperat".

[1] Die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste für die durch Christus Erlösten findet sich auch in „Das Leben Adams und Evas" (Kautzsch, Pseudoepigr. II, 520). Der Ausdruck hat wohl seinen Weg dorthin aus christlichen Kreisen gefunden; immerhin ist es bezeichnend für die Verbreitung der Vorstellung.

(κατὰ πνεῦμα). Beide sind Typen, sind Bilder der beiden Testamente (V. 25), jener des Alten Bundes der „Knechtschaft", dieser der „Freiheit". Die Kinder des Neuen Bundes sind gleich Isaak *(οὕτως καὶ νῦν* V. 29) „nach dem Geiste" geboren. Wie dieser nicht durch die Kraft der Natur, sondern in außerordentlicher, wunderbarer Weise gezeugt wurde, so ist es mit den Christen. Sie haben zwar nicht ihr leibliches Leben „nach dem Geiste", aber ihr „Herz" erlebt durch den Heiligen Geist eine zweite, neue Geburt, und wie jede Geburt eine neue Natur mitteilt, ein neues Lebewesen zutage bringt, so muß es auch mit dieser sein. Ein „neues Geschöpf" geht hervor[1].

Eine konsequente Fortführung des Gedankens von der Wiedergeburt ist die bei Paulus so oft wiederkehrende „Kindschaft" *(υἱοθεσία)*. Das Wort bezeichnet sowohl den Akt der Adoption, der Einsetzung in das Kindschaftsverhältnis, als auch dieses selbst[2]. Daß die Christen durch Adoption Gotteskinder geworden sind, ist für den Apostel eine ganz selbstverständliche Tatsache, für die er wiederholt Zeugnis ablegt (Gal. 3, 26; Phil. 2, 15; Ephes. 1, 5; 3, 26 und die unten folgenden Stellen). Der Gedanke ist auch dem Alten Testamente nicht fremd und die Verwirklichung ist dort ausdrücklich verheißen (Is. 43, 6; Jer. 31, 9; Weish. 2, 18; 5, 5)[3].

Die Gotteskindschaft ist eine Wirkung des Heiligen Geistes; „Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes. Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft empfangen wiederum zur Furcht, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft erhalten, in welchem wir rufen: Abba, Vater. Der Geist selbst gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind." (Röm. 8, 14—16). „Nach dem Zusammenhange von V. 14 und 16 und mit Rücksicht auf Gal. 4, 6 darf hier

[1] Der Gedanke der Wiedergeburt und der Mitteilung des eigentlichen Lebens ist in der frühchristlichen, außerbiblischen Literatur nicht selten, vgl. Dölger, Ichthys S. 170 f. — In kleinasiatischen heidnischen Kulten ist auch die Vorstellung einer religiösen Wiedergeburt zu finden. Man verstand darunter auch die Reinigung der Seele von allen Sünden und deren Auferstehung zu einem neuen, gerechten, gottgleichen Leben. Cumont S. 52. Paulus konnte auch hier an vorhandene Vorstellungen bei der Formulierung angeknüpft haben.

[2] Siehe Cremer-Kögel S. 1103. Preuschen S. 1105. — Zorell p. 579. Sokolowski S. 7 Anmerkung.

[3] So auch Feine S. 378.

(V. 15) πνεῦμα nicht anders als vom Heiligen Geiste verstanden werden, nicht von einem subjektiven Geistes- oder Gemütszustande, wie ein Teil der Ausleger im Hinblik auf 2 Tim. 1, 7 deutet und dazu δουλείας und υἱοθεσίας als Genitiv der Angehörigkeit oder des Ursprunges“; δουλ. und υἱοθ. sind „vielmehr genet. effectus: ein Geist, der sie nicht wieder zu Sklaven macht (wie sie es vordem gewesen), sondern zu Kindern“ [1]. Der Sinn der ganzen Stelle ist: der Heilige Geist gibt die Gotteskindschaft und bringt sie uns auch innerlich als solche zum Bewußtsein.

Gal. 4, 6 treffen wir denselben Gedanken [2]. In den beiden vorausgehenden Versen 4 und 5 ist die Rede von der Sendung des Sohnes, „damit wir die Kindschaft empfangen“ (V. 5). Dann fährt der Apostel fort: „Da *(ὅτι)* ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, Vater.“

Was bedeutet ὅτι? Die Vulgata übersetzt quoniam, was in deutschen Ausgaben gewöhnlich mit „weil“ gegeben wird. Dann wäre der Sinn: zuerst die Kindschaft und dann als Folge davon der Geistesempfang. Das scheint nicht übereinzustimmen mit Röm. 8, 14 ff. und auch nicht mit Gal. 3, 26 f. (s. S. 46) [3].

---

[1] A. Maier S. 265, vgl. Lietzmann S. 43, Zahn S. 393 ff., Estius I, 60. — Kühl meint (S. 286), es „könnte wohl knechtische und kindliche Gesinnung, aber nicht ein Knechtschafts- oder Kindschaftsstand durch den Geist gewirkt gedacht werden“. Warum nicht? Mit der vom Heiligen Geiste geschaffenen übernatürlichen Qualität der Gerechtigkeit ist die Kindschaft gegeben. Die Kindschaft ist eben mehr als eine juristische Adoption (s. S. 47 ff.).

[2] Bertrams (S. 54 Anm. 1) sieht in der Stelle unter τὸ πνεῦμα nicht, „was jeder Christ nach unserer Überzeugung in der Taufe empfängt, sondern eine außerordentliche Äußerung des Geistes nach Art der Glossolalie oder eines prophetischen Ausspruches.“ Wir können nicht beipflichten, wenn auch zuzugeben ist, daß τὸ πνεῦμα manchmal ein Charisma bedeutet. Aber die Ähnlichkeit mit Röm. 8, 15 ist zu stark (über κρᾶζον und ἐν ᾧ κρ. s. S. 80 f.). Will man Gal. 4, 6 den Ausruf für einen charismatischen nehmen, dann muß man es auch Röm. 8, 15 tun. Hier würde es aber gar nicht in den Zusammenhang passen, der übrigens Gal. 4, 6 Bertrams auch nicht günstig ist. Die Mehrzahl der Exegeten nimmt Gal. 4, 6 in unserem Sinne; s. Cornely p. 528, Lietzmann S. 248, Zahn S. 201 f., Sieffert S. 246, A. Schäfer S. 311.

[3] Feine (S. 378 f.), Gloël (S. 199 f.), Pfleiderer (Urchristentum I, 261) trennen Gotteskindschaft und Geistesempfang; sie meinen, der letztere

Die Sache ist schwierig. Viele Exegeten nehmen eine sprachliche Härte an und lehnen ὅτι in der Bedeutung „weil“ ab. Die Väter (alle Griechen und viele Lateiner) ergänzen hinter υἱοί, „δῆλον ὅτι . . .“ (vos esse filios manifestum est, quia Deus etc.) und sehen in der Sendung des Geistes den nachgeschickten Grund für die bekannte Tatsache der Gotteskindschaft[1]. Lietzmann übersetzt „daß“ und beginnt dann „Gott hat doch den Geist usw.“, einen ganz unverbundenen Hauptsatz[2]. Zahn erklärt, ὅτι „führe nach einem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch die Tatsache ein, zu welcher sich die Hauptaussage beweisend, rechtfertigend und erläuternd verhält“, und übersetzt dann: „Was aber das angeht, daß ihr Söhne, so sandte Gott usw.“[3]

Es ist aber noch eine andere Lösung möglich, wie sie Cornely[4] und A. Schäfer[5] geben. Sie sehen Gal. 4, 6 in der Sendung des Heiligen Geistes den persönlichen in die Seele einziehenden Gottesgeist und dann konsequent Röm. 8, 15 in dem „Geist der Kindschaft“ nur die vom Heiligen Geiste verliehene übernatürliche Qualität, welche schon die Gotteskindschaft begründe und die Voraussetzung für das persönliche Einwohnen bilde. Diese Exegese hat den Vorzug, daß sie bei der ersten, gewöhnlichen Bedeutung von ὅτι bleibt und mit dem übereinstimmt, was wir sonst bei Paulus von der Mitteilung des Heiligen Geistes in einem zweifachen Sinne lesen (s. S. 32). Auch Röm. 8, 14 legt diese Auffassung nahe, indem hier das „vom Heiligen Geiste getrieben werden“ als eine Folge der Kindschaft und ein Zeichen ihres Vorhandenseins erscheint (vgl. S. 77). Demnach wäre die Kindschaft schon gegeben mit Verleihung der übernatürlichen seelischen Qualität, und das persönliche Einwohnen des Heiligen Geistes würde deren Folgeerscheinung sein. Gal. 3, 26 f. wird als Begründung für die durch den Glauben in Jesus Christus erlangte Gotteskindschaft angegeben: „Denn ihr alle, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christum angezogen.“ In der Taufe und im Anziehen Jesu Christi ist die Kindschaft ver-

---

sei erst die Folge der ersteren. Doch sagt auch Feine (a. a. O.): „Der Geist gehört zum Sohnesstand, und er macht uns dieses Verhältnisses zu Gott gewiß.“ Auch aus dem Paulinismus Pfleiderers (S. 192) gewinnt man einen andern Eindruck. Dort stellt er beide Dinge noch als Wechselbegriffe zusammen; eines sei ohne das andere nicht zu denken.

[1] Siehe Cornely S. 528. [2] S. 248. [3] S. 202.
[4] p. 415 sq. [5] S. 251.

wirklicht und grundgelegt. In der Taufe zieht der Heilige Geist in die Seele, und auch die Gemeinschaft mit Christus ist sein Werk (s. unten).

Eine Schwierigkeit bieten noch die Worte Röm. 8, 23: „Und auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, seufzen in uns, die Einsetzung in die Kindschaft erwartend." Demnach würden die Gläubigen die Gotteskindschaft erst erwarten. Die Lösung liegt darin, daß die Kindschaft hier im irdischen Leben nur ihren Anfang genommen hat und die Vollendung dereinst im anderen Leben findet[1]. Daß an der fraglichen Stelle daran gedacht ist, beweisen die an „erwartend" *(ἀπεκδεχόμενοι)* sofort angefügten Worte: die Erlösung unseres Leibes, was sich auf die Auferweckung der Leiber bezieht. Es ist auch von V. 18 an die Rede von der künftigen Herrlichkeit, welche an der körperlichen Schöpfung, also auch am menschlichen Leibe offenbar werden soll. Jetzt ist die Gotteskindschaft noch etwas rein Geistiges, dereinst wird sie sinnlich in die Erscheinung treten. Danach sehnen wir uns, die wir jetzt erst die „Erstlinge des Geistes" besitzen. So wird aus der Schwierigkeit eine Bestätigung unserer Auffassung von der „Kindschaft" als einer Wirkung des Geistesempfanges[2].

Das Kindschaftsverhältnis zu Gott, in das wir durch den Geistbesitz getreten sind, ist das der Adoption. Wir sind nicht Söhne Gottes von Natur aus, sondern nach Gottes Ratschluß als solche angenommen (Ephes. 1, 5).

Und doch ist die Gotteskindschaft bei Paulus keine rein juridische und äußere. Dafür spricht auch das *εἰς υἱοθεσίαν . . . εἰς αὐτόν* Ephes. 1, 5 (s. Curs. Script. Sacr. p. 41). Sie ist nicht lediglich ein zum Kinde Erklären etwa auf Grund reinen Er-

---

[1] „Die Adoption durch Gott, die wir in Christus erlebt haben (Röm. 8, 15 ff.), ist doch auch noch das Ziel unseres Erwartens (Röm. 8, 23), und von unserem Erbteil besitzen wir durch den Heiligen Geist jetzt nur ein Angeld (Ephes. 1, 14)." Deißmann, Paulus S. 102. Vgl. Cornely p. 437. Auch Pfleiderer (Paulinismus S. 191) erklärt zu Röm. 8, 23, daß die Kindesannahme als Gegenstand der Hoffnung bezeichnet werde, insofern sie mit der Leibeserlösung vollendet wird.

[2] Wenn es Röm. 8, 16 heißt, der Heilige Geist bezeugt unserem Geiste, daß wir Gotteskinder sind, so widerstreitet das nicht der früher (S. 63 Anm. 1) behaupteten Ungewißheit von der Rechtfertigung. Gewißheit ist da, aber nur eine moralische, welche nicht jedes Bedenken ausschließt, vor allem nicht das Bedenken, ob man auch in der Gnade beharren wird.

barmens oder der größeren religiös-sittlichen Vollkommenheit, welche wir mit der pneumatischen Ausstattung erlangt haben. Die Kindschaft hat eine geheimnisvolle, innere Begründung, sie ruht auf der Veränderung, welche der Heilige Geist bei der Besiegelung im Herzen hervorgebracht hat, sie hat ihre Wurzel in der Wiedergeburt, insofern hier dem Menschen ein höheres, dem natürlichen Sohn Gottes ähnlich gestaltendes Leben (Röm. 8, 29) mitgeteilt wird. 1 Kor. 6, 17 steht der kurze, aber inhaltschwere Satz: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist.“ Der „Herr“ *(κύριος)* ist bei Paulus stets Christus. Übrigens ist er an der Stelle durch die unmittelbar vorausgehende (V. 15) ausdrückliche Nennung als solcher zweifellos zu erkennen. Zu „ein Geist“ ist zu ergänzen: „mit ihm“. Das ergibt sich aus dem Gegenstück in V. 16, wo gesagt ist, daß der der Buhlerin anhängende Mensch „ein Leib zu einem Fleisch“ wird. Was heißt es nun, mit dem Herrn ein Geist sein?

Der nächstliegende Sinn wäre wohl, eines Geistes bedeutet eines Sinnes, eines Denkens und Wollens sein. Doch erschöpft diese mehr an der Oberfläche liegende Erklärung den Gedanken des Apostels nicht. Mit dem Herrn Jesus Christus ein Geist sein, heißt nicht nur, mit ihm einer Gesinnung sein, sondern auch und hauptsächlich mit ihm in einer neuen, innigen Seinsgemeinschaft sich befinden, deren wirkendes Prinzip das göttliche Pneuma, die ihrem Wesen nach eine pneumatische ist. Der Heilige Geist ist ja der „Geist Christi“, er geht von Christus aus und ward uns durch Christi Erlösungswerk zuteil. Er verbindet uns auch eng mit Christus und läßt von Christus aus die übernatürlichen Qualitäten bzw. Kräfte überströmen auf unsere Seele.

Dafür, daß diese Exegese dem paulinischen Gedanken entspricht, zeugen zwei Tatsachen. Zunächst ergibt sich diese Auffassung aus den unserer Stelle unmittelbar vorausgehenden Versen 15 und 16. Es ist die Rede von der Unzucht. Deren Abscheulichkeit beim Christen wird dadurch gekennzeichnet, daß die Leser erinnert werden: „Wisset ihr nicht, daß euere Leiber Glieder Christi sind? Soll ich nun die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern der Buhlerin machen? Nimmermehr!“ Das geht doch schon über eine Gesinnungsgemeinschaft hinaus und deutet auf eine physische hin. Der Gedanke wird noch verschärft durch die Parallele in Vers 16: „Oder wisset ihr nicht,

daß wer der Buhlerin anhängt, ein Leib (mit ihr) ist. Denn es werden, so heißt es, die zwei zu einem Fleische sein." Der Geschlechtsakt bringt körperliche Verbindung zu einem Fleische. Dieser Parallele — daß eine solche vorliegt, kann nach dem ganzen Zusammenhang wohl niemand ernstlich bestreiten — entspricht das „ein Geist" nur, wenn auch hier nicht eine rein moralische, sondern auch eine in der Ordnung des Seins, nicht lediglich der Gesinnung liegende, d. h. eine physische, Verbindung vorliegt, welche gegenüber der körperlichen aber als eine pneumatische, d. h. eine geistige und übernatürliche, charakterisiert wird.

Zweitens ist der Gedanke, daß zwischen Christus und dem Gerechtfertigten eine neue physische Verbindung besteht und daß diese vom Heiligen Geiste gewirkt wird, bei dem Apostel auch an verschiedenen andern Stellen ausgesprochen. Die Christusgemeinschaft ist geradezu ein hervorstechendes Merkmal der paulinischen Theologie.

Die Gläubigen sind „im Herrn Jesus Christus" (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1) und Christus ist in ihnen (Gal. 2, 20; Röm. 8, 10). Der Christ ist berufen „zur Gemeinschaft *(κοινωνία)* seines (sc. Gottes) Sohnes Jesus Christus, unseres Herrn" (1 Kor. 1, 9), sein Leben ist „mit Christus in Gott verborgen" (Kol. 3, 3). Erinnert sei an den mystischen Tod in der Taufe, durch welche der Mensch Christi Leiden, Sterben und Auferstehung tatsächlich erlebt (s. S. 41). Alle, die in Christus getauft sind, haben Christus angezogen *(Χριστὸν ἐνεδύσασθε,* Gal. 3, 27; *Ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,* Röm. 13, 14)[1]. Im „Herrenmahle" wird man der „Gemeinschaft *(κοινωνία)* des Blutes Christi" und „der Gemeinschaft des Leibes Christi" teilhaftig (1 Kor. 10, 16). Christus ist der „Erstling und Typus der Erlösten" (1 Kor. 15, 20. 23; Kol. 1, 18), er soll „in ihnen gestaltet werden" (Gal. 4, 19: *μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*). Wiederholt begegnet uns das bekannte Bild vom Leibe Christi[2]. Der Herr

[1] Der Ausdruck *ἐνδύεσθαι* für anziehen einer geistigen Qualität findet sich schon im Alten Testamente (z. B. 2 Paral. 24, 20; Job 29, 14; Ps. 92, 1; 131, 9; Weish. 5, 9) und auch sonst im Neuen Testamente (Luk. 24, 49). Die Vorstellung läßt sich auch in religiösen Gebräuchen des heidnischen Altertums nachweisen, s. Dölger, Ichthys S. 113 ff.

[2] Lietzmann erklärt zu diesem Gleichnis (S. 62 und S. 134), daß hier nicht lediglich ein Gleichnis vorliege, sondern „mystische Realität" ausgesprochen werde. — Ähnlich Titius S. 226. — Für Bousset (S. 148 ff.) steht die Tatsache auch fest. Er sucht sie aus den hellenistischen Mysterien,

ist das Haupt, die Erlösten sind seine Glieder und sind untereinander Glieder desselben Leibes (Röm. 12, 5; 1 Kor. 10, 17; 12, 12 ff. 27; Ephes. 1, 22 f.; 5, 30; Kol. 1, 18). Deutlich ist die Umgestaltung, die Verähnlichung mit Christus ausgesprochen Röm. 8, 29: „Denn, die er vorher erkannt hat, hat er auch vorher bestimmt, gleichförmig *(συμμόρφους)* zu werden dem Bilde seines Sohnes, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.“ Der Ausdruck „gleichförmig“ beweist, daß mehr vorliegt als nur moralische Verähnlichung, vielmehr eine physische Umgestaltung[1].

Daß die Umgestaltung sich in der Rechtfertigung vollzieht beweist der folgende Vers 30. Die Vorherbestimmung führt zur Berufung, diese zur Rechtfertigung und diese wieder zur Verherrlichung.

Letztere Tatsache weist nach unsern früheren Ausführungen schon deutlich auf den Heiligen Geist als Wirkursache der mystischen Vereinigung der Seele mit Christus. Der Apostel sagt es uns aber auch direkt, daß es so ist.

2 Kor. 3, 18 heißt es: „Wir alle aber spiegeln mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wider und werden in dasselbe Bild umgewandelt von einer Herrlichkeit zur andern, wie es ja geschieht vom Geiste des Herrn (bzw. vom Herrn des Geistes, *ἀπὸ κυρίου πνεύματος*).“ Der Vers schließt an Vers 16 an[2]. Dort war die Rede von der Bekehrung zum Herrn und

besonders dem Hermeskult, zu erklären, muß aber (S. 151) gestehen: „Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß Paulus mit seiner Formel des *ἐν Χριστῷ εἶναι* eine diesen Anschauungen gegenüber singuläre Stellung einnimmt. Es wird bei ihm niemals die nackte runde Formel, daß der Gläubige zum Christus selbst wird, ausgesprochen. . . . Der Abstand des Gläubigen von dem Christus ist gewahrt.“

[1] „*Μορφή* die Gestalt, die einem Wesen eignet und darum zu erkennen gibt, womit man es zu tun hat; daher im philosophischen Sprachgebrauch gegenüber der *ὕλη*.“ Cremer-Kögel S. 736. Daß die *μορφή* bei Paulus insbesondere etwas Physisches ist, zeigt deutlich Phil. 2, 7.

[2] Dazwischen steht der vielumstrittene Vers 17: „Der Herr aber ist der Geist (*Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*); wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ Eine absolut sichere Exegese des ersten Teiles scheint unmöglich zu sein. Wir müssen jedoch gestehen, daß wir jener Exegese, wonach *τὸ πνεῦμα* Subjekt und *ὁ κύριος* Prädikatsnomen ist (s. Holzmeister bei Bertrams S. 146), nicht viel abgewinnen können. Ebensowenig will die Erklärung: „der Herr (sc. von dem die Rede ist) ist der Geist“, nämlich der Heilige Geist (Cornely p. 104), einleuchten. Wir möchten mit Bertrams (S. 148) annehmen, daß *κύριος* Christus ist und gesagt sein will, Christus ist im Himmel *τὸ πνεῦμα*, d. h. er ist „ganz Geist

der sich daraus ergebenden Folgeerscheinung. Letztere besteht darin, daß die Decke, welche im Alten Bunde unaufgedeckt blieb (V. 14) und dort noch auf dem Herzen lag (V. 15)[1], in Christus abgenommen wird (V. 14). Der Christ spiegelt mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wider, d. h. er hat sie in sich aufgenommen[2]. Das Hindernis, welches im Wege stand, ist beseitigt und es findet eine Umwandlung des eigenen Ich in dasselbe Bild des Herrn, und zwar in immer steigendem Maße, in zunehmender Herrlichkeit *(ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)* statt. „Wir werden umgestaltet" *(μεταμορφούμεθα)* und „Herrlichkeit" *(δόξα*; s. S. 84) sprechen für eine physische Annäherung an Christus[3]. Diese Umgestaltung geschieht vom Heiligen Geiste. Der Nachsatz: „wie es ja geschieht vom Geiste des Herrn" *(καθάπερ*[4] *ἀπὸ κυρίου πνεύματος)*[5] gibt die Wirkursache der mystischen Verähnlichung mit Christus an.

---

und göttliche Macht" (vgl. Kol. 3, 4: *ὁ χριστός, ἡ ζωὴ ἡμῶν*; 1 Kor. 15, 45: *εἰς πν. ζωοποιοῦν*; Röm. 1, 4 und die Exegese Cornelys zu dieser Stelle p. 40 sq.). Obgleich es sich in dieser Arbeit nicht um das Wesen des Heiligen Geistes handelt, sei doch hier im Zusammenhang die Anschauung vieler protestantischer Theologen, daß der Heilige Geist und Christus identisch seien, genannt (vgl. Bousset S. 145, Harnack I, S. 103, H. J. Holtzmann S. 157, Feine S. 401 ff., 413, Pfleiderer, Urchristentum I, S. 270 ff., Titius S. 227). Die Christusgemeinschaft gibt zu dieser Ansicht kein Recht. Der „historische" Christus ist die entferntere Ursache, der Heilige Geist die nähere Ursache und der „mystische" Christus die Wirkung des ganzen Vorganges. Der Schluß auf eine Identität von Pneuma und Christus ist übereilt und wird durch verschiedene andere Äußerungen Pauli geradezu unmöglich. Vgl. die treffende Widerlegung bei Bertrams S. 73 f. Anmerkung, vgl. Prat II, 221—226.

[1] A. Maier bezieht die Decke auf dem Herzen auf die ungläubigen Juden der Zeit Pauli bzw. Christi (S. 78).

[2] *Κατοπτρίζομαι* = ich betrachte mich im Spiegel, es spiegelt sich etwas in mir, ich strahle etwas aus, was ich aufgenommen habe. Zorell p. 298, Ebeling S. 231. Preuschen erschöpft mit „beschauen, anschauen" den vollen Inhalt nicht (Sp. 595).

[3] A. Maier (S. 79) versteht das *μεταμορφούμεθα* (entsprechend dann auch *δόξα* und *εἰκών*) nur von der progressiven sittlichen Umbildung und der kommenden leiblichen Verklärung. Damit wird er der Stelle nicht voll gerecht. Die Umgestaltung ist hienieden schon eine ethische und physische, vgl. Cornely p. 106 sq.

[4] *Καθάπερ* bezeichnet den einleuchtenden, bekannten Grund. Zorell p. 298, vgl. A. Maier S. 79.

[5] A. Maier (S. 79) läßt den zweiten Genetiv vom ersten abhängig sein und sagt: Christus heißt der Herr des Geistes, insofern er den Geist

Andere Stellen besagen direkt oder indirekt dasselbe. Gal. 3, 27 ist das Anziehen Christi eine Folge der Taufe, in welcher doch der Geist einzieht in die Herzen[1].

1 Kor. 12, 13 ist ausdrücklich hervorgehoben, daß die Eingliederung „in einen Leib", welches nach dem vorausgehenden Verse 12 der Leib Christi ist, geschieht durch die Taufe „in einem Geiste" *(ἐν ἑνὶ πνεύματι)*.

Röm. 8, 9 f. betont der Apostel, man müsse den „Geist Christi" haben, um dem Herrn anzugehören, und bezeichnet dann das „Christus in euch" als eine Folge des Geistesbesitzes[2].

Zusammenfassend müssen wir sagen: Der Christ tritt durch Taufe und Geistesempfang in eine Verbindung mit Jesus Christus, welche mehr ist als eine moralische Gemeinschaft, eine Harmonie der Gedanken und Wünsche[3]. Sie erscheint als eine neue Lebensgemeinschaft von besonderer Art, eine physische Umgestaltung und Annäherung, wie sie in der natürlichen Ordnung ein Analogon hat im leiblichen Organismus und in der Stammesgemeinschaft. Die Parallele zwischen Adam und Christus begegnet uns ja zweimal bei Paulus (Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 45). Jener ist die *ψυχὴ ζῶσα*, 1 Kor. 15, 45), von ihm strömt das niedere, sinnliche, natürliche Leben (vgl. über *ψυχή* S. 13) aus in das Menschengeschlecht. „Der letzte Adam aber (ward) zum lebenspendenden Geist" *(ὁ δὲ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, 1 Kor. 15, 45).

---

mitteilt. Die umgekehrte Übersetzung sei nach der Wortstellung unmöglich. Dagegen sagt Cornely (p. 107): „Nihil obstat quominus ille quoque genetivus, qui a praepositione non regitur, eam immediate sequatur, si cum emphasi quadam efferri debuit: hoc autem nostro in loco obtinet, in quo Apostolus ex sublimitate dantis (Spiritus, qui a Domino procedit atque ipse proin Dominus est) ad magnitudinem concludi vult."

[1] „Man kann sich dem Eindrucke nicht entziehen, daß Paulus an diesen Stellen von einer in der Gemeinde schon vorhandenen allgemeinen Überzeugung der in der Taufe vollzogenen kultisch sakramentalen Verwachsenheit des Christen mit Christus ausgeht." Bousset S. 146.

[2] „Geistesmitteilung und Lebensgemeinschaft mit Christus haben ihren Sinn in dem Gedanken eines übernatürlichen, pneumatischen Lebens, das, soweit es sich in einer Summe von religiösen Gütern und in religiös-ethischer Haltung dem Bewußtsein erschließt, die spezifisch geistige Art Jesu Christi an sich trägt." Titius S. 266. Derselbe Autor ist (a. a. O.) auch der Ansicht, daß wir hier dieselbe Vorstellungsreihe haben wie in der Rechtfertigung, nur unter andern Gesichtspunkten. Das gleiche gelte von Gotteskindschaft und Sündenvergebung (a. a. O. S. 269 und 271). Ganz die katholische Ansicht.

[3] So z. B. Feine S. 411 ff.

Der, was von ihm auf die, welche „in ihm" sind, überströmt, ist pneumatischer Natur wie er selbst (2 Kor. 3, 17, vgl. S. 50 Anm. 2), weshalb dieser Zustand der menschlichen Seele bei Paulus einfach *„Geist"* (*πνεῦμα*) genannt wird.

Christus ist der zweite Stammvater, das Haupt der Menschheit in der übernatürlichen Ordnung (Kol. 2, 19). Von ihm kommen Rechtfertigung und Erlösung zunächst, insofern er sie uns am Kreuze verdient hat (s. S. 37 f.). Von ihm kommen diese Güter aber auch in der Weise, daß er der Weinstock ist, von dem die übernatürlichen Lebenskräfte hinüberfließen in die Zweige, die Herzen (Joh. 15, 1 ff.). Diese Verbindung wird geschaffen durch das göttliche Pneuma, das ja auch Christus, seiner menschlichen Natur nach, geheiligt hat, und das Band ist auch seiner Wesenheit nach ein pneumatisches. Da er von Christus zu uns führt, wird der Herr selbst für uns zum „lebenspendenden Geiste". Die von ihm stammende pneumatische Übernatur wird, zu unserer psychischen hinzugefügt, wie 1 Kor. 15, 46 darlegt, geradezu eine biblische Formulierung des bekannten theologischen Satzes: **Die Gnade setzt die Natur voraus.**

Die von Christus ausgehende pneumatische Qualität bestimmt so die Eigenart der Christenseele, sie ist — um in der Sprache der Dogmatik zu reden — die Formalursache der Rechtfertigung, welche der „historische" Christus uns verdient hat und der **Heilige Geist ausgießt in die Seele.**

Daß es sich wesentlich um dieselbe Tatsache handelt, wie in der Rechtfertigung, folgt daraus, daß beide Dinge, Gerechtigkeit

[1] Dafür daß „der Mythus vom Urmenschen (der persischen Ursprung sein soll) die Form einiger christologischen Aussagen Pauli (unter anderem wird auch 1 Kor. 15, 45 f. als Sache genannt) bestimmt zu haben scheint", wie Clemen (S. 123) behauptet, fehlt jeder Beweis: Die paulinische Vorstellung ist genügend erklärt und verständlich aus der biblischen Lehre vom Falle Adams und der Erlösung durch Christus.

[2] A. Maier (S. 379) bezieht das (συν)ωὠ auf die Besänftigung zur Auferstehung, „welche dadurch geschieht, daß Christus seine göttliche Wesenheit im Heiligen Geist als Prinzip der sittlichen Wiedergeburt und Neuschaffung für die Gläubigen wirksam werden läßt, vgl. Röm. 8, 11". Der Gedanke der Vereinigung mit Christus im pneumatischen Zustand und die dadurch bewirkte Belebung der Seele zu ganz neuen Werken kommt hier nicht recht zur Geltung. — Cornely denkt (p. 490) zu ausschließlich an die Auferstehung des Heiles. Diese ruht auf der Gnadenvereinigung mit Christus.

und Christusgemeinschaft, in der Taufe und durch den Heiligen Geist wirklich werden.

Neuer Mensch, Rechtfertigung und Heiligung, Wiedergeburt, Gotteskindschaft und Christusgemeinschaft sind alles verwandte Vorstellungen, Gedankenkreise, die denselben Mittelpunkt haben. Sie sind alle verschiedene Seiten jener neuen Qualität, welche mit der Besiegelung durch den Heiligen Geist in der Taufe dem Christen mitgeteilt wird, sie sind dauernde Eigenschaften der erlösten Seele, nichts anderes als der religiöse Inhalt jenes Zustandes, welchen wir den pneumatischen, den vom Heiligen Geist gewirkten, nennen.

Noch ist die Beschreibung des pneumatischen Zustandes der Christenseele aber nicht erschöpft. Es begegnet uns in den paulinischen Briefen eine umfangreiche Gruppe von Aussprüchen, welche die vom Heiligen Geist in den Getauften geschaffene Seinsgemeinschaft mit Gott und Christus in ein neues Licht rücken und die bisherigen Bezeichnungen erst recht verständlich machen.

Hierher gehören zunächst die Stellen, welche den Geistbesitz „Leben, lebendig gemacht sein“ nennen.

Im 8. Kapitel des Römerbriefes ist von einem Leben in und außer dem Heiligen Geiste unter verschiedenen Gesichtspunkten die Rede. Für die Verse 1—11 ist es geradezu Thema. Keine Verdammnis gibt es für die, welche in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleische wandeln (V. 1). Denn das Gesetz „des Geistes des Lebens *(τῆς ζωῆς)* in Christus Jesus“ hat sie frei gemacht vom Gesetze der Sünde und des Todes (V. 2; vgl. Röm. 7, 10. 11. 13). Die Verbindung von „des Geistes“ mit „Gesetz“ und „in Christus Jesus“ spricht unverkennbar für den göttlichen Geist, der übrigens in den innerlich zusammenhängenden folgenden Versen manchmal direkt als solcher genannt wird (V. 9. 11. 14). Daß der Gen. „des Lebens“ als Gen. obi. zu nehmen ist, sagt uns V. 6: „Das Trachten des Geistes aber ist Leben und Friede.“ Ebenso verheißt V. 13 denen, welche mit Hilfe des Geistes die Werke des Fleisches ertötet haben, Leben, während die, welche nach dem Fleische leben, sterben müssen[1].

[1] Als Gen. obi. bzw. effect. nehmen es auch A. Maier S. 251, Cornely p. 398, Kühl S. 251, A. Schäfer S. 238, Zahn S. 377, B. Weiß S. 331, Estius p. 152.

An der Stelle 2 Kor. 3, 3, die schon wiederholt genannt wurde, ist der Geist, welcher die Herzen der Gläubigen zu einem Empfehlungsbrief für den Apostel gestaltet, „Geist des lebendigen Gottes“ genannt. Warum dieses Attribut? Cornely gibt die annehmbare Erklärung: „Merito autem Paulus spiritum vocat spiritum Dei vivi propter vivificam eius quam indicare vult vim ad regenerationem animarum.“ [1] Für diese Exegese spricht auch die Tatsache, daß der Apostel wenige Verse hernach (V. 6) sagt: „Der Geist aber macht lebendig.“ Der „Geist“ ist dem „Buchstaben“ gegenübergestellt und so als der göttliche zu erkennen. Damit stimmt auch Gal. 3, 21 überein, wo dem alttestamentlichen Gesetze die belebende Kraft ausdrücklich abgesprochen wird.

Das Leben „im Geiste“ *(πνεύματι)* ist Gal. 5, 25 eine ganz selbstverständliche Tatsache bei Christen. Nach dem von V. 16 an behandelten Gegensatz zwischen Geist und Fleisch (vgl. Röm. 8, 1—17) kann kein Zweifel obwalten, daß das göttliche Pneuma gemeint ist, daß dieses somit zum Prinzip des Christenlebens erhoben wird.

Ephes. 2, 1—5 ist zweimal die Rede von einem Tode „durch Übertretungen und Sünden“ als einer Folge des Wandels nach den Gelüsten des Fleisches. Dann wird versichert, „Gott aber, der reich ist an Erbarmen, hat um seiner übergroßen Liebe willen, mit welcher er uns geliebt hat, uns, obgleich wir wie tot waren durch Übertretungen, lebendig gemacht durch Christus (durch Gnade seid ihr gerettet — *ἡμᾶς συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ [χάριτί ἐστε σεσωσμένοι]*). Die Stelle klingt an Phil. 1, 21: „Denn das Leben ist mir Christus.“ Das göttliche Pneuma ist zwar nicht genannt, aber in dem heiligenden mystischen Christus stillschweigend eingeschlossen. Es sei zum Beweise erinnert an die früher festgestellte Tatsache, daß oft bei Paulus dieselben Wirkungen auf den Menschen bald von Christus, bald vom Heiligen Geiste ausgesagt werden (s. S. 37). Daß es sich hier um solche Erscheinungen handelt, für welche Christus und der Heilige Geist wirkende Faktoren sind, beweist der Zusatz: „Durch Gnade seid ihr gerettet“ (vgl. Hebr. 10, 29 und den Exkurs S. 92 ff.).

---

[1] P. 83. — Vgl. „Quem et vocat Spiritum Dei viventis, quia de epistula animata et vivente loquebatur.“ Estius p. 46. — A. Maier S. 64.

Damit harmonieren eine Anzahl von Stellen, welche den Zustand der Gerechtigkeit in uns aus Christus Leben nennen. Röm. 8, 10 wird versichert: „Wenn aber Christus in euch ist, dann ist der Leib zwar tot um der Sünde willen (d. h. dem Tode unterworfen; vgl. Röm. 5, 12)[1], der Geist *(πνεῦμα)* aber Leben *(ζωή)* um der Gerechtigeit willen." Der Geist kann hier einerseits als Gegensatz zum Leib *(σῶμα)* nicht der Heilige Geist sein, anderseits aber auch nicht der rein natürliche Menschengeist, da ja Christus in ihm und er somit gerecht ist. Er ist somit zu nehmen als die menschliche Seele im Zustande der Übernatur, habituell ausgestattet mit dem Heiligen Geiste[2]. Dieser Rechtfertigungszustand heißt Leben.

Röm. 5, 18 nennt der Apostel die uns zuteil gewordene Gerechtigkeit Christi „Rechfertigung des Lebens" *(δικαίωσις ζωῆς)*, und Röm. 6, 16 ist der Tod der Gegensatz zur Gerechtigkeit.

Im Kolosserbrief (3, 4) wird in deutlichem Anklang an die obengenannte Epheserstelle (2, 5) Christus als das Leben *(ἡ ζωὴ ὑμῶν)* der mit ihm Auferstandenen (s. V. 1) bezeichnet, und auch in den Pastoralbriefen findet sich dieser Gedanke (2 Tim 2, 11).

Dreimal (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38) begegnet uns bei Paulus der Satz: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Dem Gerechten ist somit Leben eigen, zu dem er gelangt ist auf Grund seines Glaubens, einer Vorbedingung für den Geistesempfang.

Welches ist nun der Inhalt des geistgewirkten Lebens bei Paulus? Was heißt in und aus dem Geiste leben?

Aus Röm. 8, 11. 13 könnte eine oberflächliche Exegese entnehmen, der Apostel verheiße seinen Lesern leibliche Unsterblichkeit hienieden. Daß Paulus in Wirklichkeit daran gar nicht gedacht hat, ist unschwer nachzuweisen. Die Allgemeinheit des leiblichen Todes als Strafe der Sünde der Stammeltern ist für

[1] Siehe Cornely p. 409 sq.

[2] So Estius p. 158, Cornely p. 410, A. Schäfer S. 247, B. Weiß S. 346. — A. Maier (S. 260) erklärt hier *πνεῦμα* auch als den „Menschengeist, welcher in sein wahres Leben eingesetzt ist". Dieses Leben ist ihm auch die Gerechtigkeit; aber er faßt letztere nur als „die kräftige Richtung des inneren Menschen nach dem göttlichen Gesetze", welche von dem inwohnenden Christus oder seinem Geiste bewirkt oder getragen wird". Daß die Gerechtigkeit ein übernatürlicher Habitus der Seele ist, tritt in diesen Worten nicht genügend zutage. — Zahn (S. 388) nimmt *πνεῦμα* an obiger Stelle nur vom inwendigen Menschen.

ihn eine ausgemachte Sache (Röm. 5, 12 ff.). Mußte doch selbst Christus, der zum göttlichen Pneuma in der engsten Beziehung stand und „von keiner Sünde wußte“ (2 Kor. 5, 21, vgl. Hebr. 4, 15; 7, 26), dem Tode den Tribut zahlen, und dem Apostel selbst ist Sterben Gewinn (Phil. 1, 21). Wohl kennt er ein vom Geiste gewirktes leibliches unsterbliches Leben, aber erst nach der Auferstehung, der Wiedererweckung des Fleisches (s. S. 89 ff.; dort auch die Exegese von Röm. 8, 11).

Röm. 8, 13 gibt auch einen deutlichen Fingerzeig, was mit dem pneumatischen Leben gemeint ist. Denn dort erscheint als Gegensatz dazu das „Leben nach dem Fleische“ (vgl. auch V. 12).

Überhaupt fast überall, wo vom Leben in und aus dem Geiste die Rede ist, tritt diesem das Leben nach dem Fleische gegenüber (vgl. Röm. 8, 1. 4. 5. 8. 9. 12. 13). Das Fleisch ist dem Leben sogar feindlich und bringt den Tod. „Denn das Trachten des Fleisches ist Tod.“ „Wenn ihr nämlich nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben“ (Röm. 8, 13). Gal. 5, 16 ist der Gegensatz zu dem Wandeln im Geiste und Leben im Geiste *(περιπατεῖν πν., ζῆν πν.)*[1], das „vollbringen die Begierde des Fleisches“. Scharf werden Gal. 5, 17 Fleisch und Geist als feindliche Mächte dargestellt: „Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch; denn diese sind einander entgegengesetzt.“ Ebenso ist Ephes, 2, 3: „einst wandelten wir in den Begierden unseres Fleisches, indem wir den Willen des Fleisches taten“, dem Leben in Christus gegenübergestellt (V. 5).

Wir müssen deshalb dem paulinischen Begriff „Fleisch“ etwas näher treten. Durch seine Beleuchtung wird auch Licht auf das Leben in und aus dem Geiste fallen.

Fleisch (*σάρξ*) ist bei Paulus kein eindeutiger Ausdruck. Es kann zunächst den beseelten menschlichen Leib bezeichnen[2] (Röm. 2, 28; Gal. 6, 13; Ephes. 2, 11; 5, 29; Kol. 2, 5. 13), insbesondere die sinnliche Seite unserer Natur gegenüber der Seele betonen (1 Kor. 5, 5; Röm. 15, 27). Manchmal ist damit im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch (z. B. Dan. 14, 14; Is. 49, 56; Zach. 2, 13; Eccli. 1, 10)[3] der ganze Mensch

[1] *ζῆν* und *περιπατεῖν* sind synonyme Ausdrücke.

[2] „Entweicht die Seele, so bleibt *κρέας* zurück“ (1 Kor. 8, 13). Benz S. 14.

[3] In diesem Sinne kommt das Wort auch in der apokryphen jüd. Literatur vor. Siehe z. B. „Das Leben Adams und Evas“ 3, 7 (Kautzsch II, 512).

gemeint, ist also σάρξ pars pro toto (Röm. 3, 20; 1 Kor. 1, 29, 10, 18; Gal. 2, 16)[1]. Gerne gebraucht der Apostel das Wort im letzteren Sinne, wenn er die Hinfälligkeit und Schwäche der Menschennatur hervorheben will (2 Kor. 4, 11; Gal. 4, 13; Kol. 1, 22. 24).

Eine andere Bedeutung hat jedoch Fleisch stets dort, wo es als Gegensatz dem Pneuma gegenübertritt. Röm. 8, 3 wird Fleisch näher bestimmt durch „der Sünde". In V. 7 wird gesagt, „das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott" und ergänzend dazu in V. 8, „die, welche im Fleische sind, können Gott nicht gefallen". Gal. 5, 19—21 werden die Werke des Fleisches aufgezählt, und es sind alle erdenklichen Laster. Ephes. 2, 3 sind die „Begierden und Wünsche des Fleisches" deutlich als sündhafte Neigungen zu erkennen. Denn ihretwegen waren wir „von Natur Kinder des Zornes, wie auch die übrigen". Auch an manchen andern Stellen, wo vom Gegensatz zum Pneuma nicht die Rede ist, wird das Fleisch als Quelle der Sünde dargestellt (Röm. 6, 12. 19; 7, 18. 24. 25; 1 Kor. 1, 17; 10, 2 f.; Kol. 2, 18. 23).

Fleisch hat demnach oft bei Paulus einen moralischen Sinn[2]. Das Fleisch ist die Macht des Bösen, Träger der dem Gesetze feindlichen, sündhaften Gelüste und Begierden im Menschen. Der Apostel sagt nirgends, das Fleisch sei an sich, als körperliche Substanz, etwas Böses. Er kennt ja vielmehr eine Heiligung des Fleisches und Leibes (2 Kor. 6, 13; 7, 1; Röm. 12, 1). Christus, ein wahrer Mensch mit Fleisch und Blut, kannte die Sünde nicht (2 Kor. 5, 21). Paulus nimmt der ganzen Körperwelt gegenüber keine feindliche Haltung ein (vgl. Röm. 14, 17; 1 Kor. 8, 8; 1 Tim. 4, 4)[3]. Die Sünde ist ihm vielmehr ein verkehrtes

[1] Auch σῶμα kommt in dieser Bedeutung vor. Siehe Benz S. 21.

[2] Denselben Sinn können auch σῶμα (Röm. 6, 6. 12; 7, 24; Kol. 2, 11) und μέλη (Röm. 7, 23) haben, ein Beweis, daß eine Auffassung der σάρξ im übertragenen Sinne von „verdorbener Menschennatur" nicht statthaft ist. „Et pour montrer qu'il s'agit bien de l'organisme matériel, l'Apôtre remplace quelquefois la chair par le corps ou par les membres du corps." Prat I, 323; vgl. Benz S. 20 f.

[3] „An diesem Orte gilt es nur zu konstatieren, daß innerhalb des Paulinismus aus dem Gegensatz physisch verschiedener Substanzen ein Dualismus ethisch sich widerstreitender Prinzipien geworden ist. . . ." „Im physischen Fleischsein liegt der ausreichende und unvermeidlich wirksame Grund seines (sc. d. Menschen) moralischen Fleischseins." So schreibt

Verhältnis des Menschen zum göttlichen Gesetz, zur Wahrheit (Röm. 1, 18), Ungehorsam und Übertretung (Röm. 5, 19. 20; 8, 7)[1], also etwas, was in der geistigen, sittlichen Natur des Menschen wurzelt. Insofern aber der Mensch das tut, was der sinnliche, körperliche Teil seiner Natur gegen Gottes Gebot begehrt, insofern er den Neigungen des Fleisches sich hingibt und nicht dem Gesetze des Geistes (*τοῦ νοός* Röm. 7, 23) folgt, insofern ist das Fleisch Anlaß und Werkzeug der Sünde, wird es zur bösen Macht in uns. Der Mensch stellt die geistige Seite seiner Natur in den Dienst der fleischlichen, sinnlichen (vgl. *φρόνημα τ. σαρκ.*, Röm. 8, 6, und *νοῦς τ. σαρκ.*, Kol. 2, 18). Der Geist herrscht nicht über das Fleisch, sondern das Fleisch über den Geist[2]. Infolge unserer „Schwachheit“ (2 Kor. 11, 30; 12, 5. 9. 10) ist das Fleisch zum Sitze des Bösen, zur Gott feindlichen Macht in uns geworden.

„Nach dem Fleische leben“ heißt demnach, das Fleisch zum Lebensprinzip machen, die sittliche Richtung bestimmen lassen,

---

H. J. Holtzmann (S. 24). Er meint, hier sei Paulus dem Einfluß des Hellenismus erlegen; das Alte Testament kenne nur einen physischen Gegensatz. — Pfleiderer (Urchristentum I, 285f.) sieht auch dualistische Ansätze, gibt aber zu, daß Paulus zur letzten Konsequenz, zur Verwerfung des Leibes, nicht vorgeschritten sei, daß er im Gegenteil eine Verherrlichung des Leibes kenne. Die Kritik dieser Ansichten ist oben gegeben. Näheres darüber s. Benz, Ethik S. 16 ff. und S. 148—152.

[1] „Die Sünde fordert ein lebendiges, persönliches, sittlich zurechnungsfähiges Subjekt. Das ist aber die *σάρξ* an sich keineswegs. Sie ist ja nur ein selbstloses Werkzeug, das Anteil am Leben nur durch die mit ihr verknüpfte *ψυχή* erhält, ohne die *ψυχή* tot ist. Subjekt und Träger der Sünde kann doch eigentlich nur das Ich sein, die sittlich zurechnungsfähige Person, der die *σάρξ* als an sich unschuldiges Werkzeug in die Hand gegeben ist. Wenn ich eine Sünde tue, so tritt sie in die äußere Erscheinung zwar durch die *σάρξ*, und wenn ich einem sündigen Einfluß von außen unterliege, so ist er zwar vermittelt durch die *σάρξ*, aber, solange nichts anderes hinzukommt, kann ich die *σάρξ* ebensowenig den Sitz der Sünde nennen als das Messer in der Hand des Mörders den Sitz und Wohnort des Mordes.“ Th. Simon S. 51.

[2] „Par la chair il ne faut pas entendre le corps (*σῶμα*), mais la substance du corps en tant qu'elle est principe des convoitises qui nous portent au mal, ces convoitises elles-mêmes, l'homme tout entier, l'âme en tant qu'elle les suit et y conforme sa vie morale. Et ainsi saint Paul nous parle d'une prudence, d'une volonté, d'un esprit de la chair, d'homme charnel (*φρόνημα, θέλημα, νοῦς τῆς σαρκός*, R. VIII, 6; VII, 15; E. II, 3; Kol. II, 18).“ Tixeront p. 85.

ein Leben führen, in dem die Triebe des Fleisches maßgebend sind und den Menschen in die Sünde führen[1].

Das Gegenteil davon, „nach dem Geiste leben", bedeutet dann in der sittlichen Richtung und in der Kraft leben, wie sie von dem neuen, durch die Rechtfertigung in Jesus Christus empfangenen Prinzip, dem Heiligen Geiste bzw. den von ihm mitgeteilten Qualitäten, gegeben werden. „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln", mahnt der Apostel (Gal. 5, 25), und nach dem Zusammenhang kann nicht der geringste Zweifel obwalten, daß dieser Wandel ein sittlicher sein soll. Der pneumatische Zustand ist ein Besitz neuer sittlicher Lebensmächte[2].

So wird es auch verständlich, warum der Besitz des Heiligen Geistes und seiner Gaben die Gerechtigkeit des Christen ausmacht und damit seine Rechtfertigung vollzogen ist. „Durch den Geist" vermag er „die Werke des Fleisches zu ertöten und zu leben" (Röm. 8, 13), und die Christo angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt samt seinen Leidenschaften und Begierden" (Gal. 5, 24). Die Früchte des Geistes sind Tugenden, wie wir noch im einzelnen sehen werden, und er ist es, der gerecht macht. „Das positive Moment der Rechtfertigung", sagt Benz[3] treffend,

[1] Dabei ist nicht nur an die eigentlich fleischlichen Sünden zu denken, sondern an Sünden jeder Art (Gal. 5, 19—21). Vgl. Bousset S. 131.

[2] „Die Bezeichnung der Christen als ζῶντες wird im 2. Jahrhundert nicht selten gewesen sein." Dölger, Ichthys S. 168 ff. — „Der natürliche Mensch ist seit Adam in seinem Innenleben unterworfen den niederen, sinnlichen Trieben seiner Natur, er ist, auch geistig angesehen, Fleisch geworden und damit der Sterblichkeit verfallen. Christus oder der Geist beleben den seelischen Menschen zu einem neuen Leben. Dies umfaßt alles sittlich Gute in sich und auch die Unsterblichkeit samt der künftigen Auferweckung des Leibes. Aus σαρκικοί oder ψυχικοί werden die Christen πνευματικοί" (Gal. 6, 1; 1 Kor. 2, 15). Seeberg S. 173. — Ähnlich Feine S. 442; Holsten II, 118; Pfleiderer, Urchristentum I, 273; Weinel, Wirken des Geistes S. 154, Sokolowski S. 5. 40. — Nicht richtig ist es, wenn Gunkel (S. 96) unter ζωή alles versteht, was man vom Geiste ableiten kann, selbst die Charismen. Das Leben in und aus dem Pneuma ist etwas allgemein Christliches und Notwendiges, was für die Charismen nicht zutrifft.

[3] Ethik S. 39. Vgl. Simar S. 199. — Gloël sieht im Tode nur den Ausschluß vom Besitz und dem Genuß des Lebens, der als Verhängnis über den Sünder kommt. Die Auffassung vom „Erstorbensein der religiös-sittlichen Lebenskräfte" lehnt er ab (S. 183 ff.). Die Kritik dieser Ansicht ist mit obigen Ausführungen gegeben.

„ist also wesentlich Lebensspendung, Mitteilung neueren, übernatürlichen Lebens für Gott in Christus."

Ein anderer, in derselben Richtung wie Leben liegender Begriff steht bei Paulus ebenfalls in enger Beziehung zum Heiligen Geiste. Es ist die Kraft *(δύναμις)*.

Nach der Lehre des Apostels besteht ein großer Vorzug und ein Hauptsegen des Evangeliums darin, daß es „nämlich Kraft Gottes ist zum Heile eines jeden, der glaubt, dem Juden zuerst und dem Hellenen" (Röm. 1. 16; vgl. 1 Kor. 4, 19 f.). Die Kraft Gottes bzw. Christi ist es, die unsere Schwachheit stützt (2 Kor. 4, 7; 12, 9; 13, 4). Deutlich ist an letzteren Stellen die Kraft als eine Befähigung zu einem sittlich guten Leben und zum Ausharren in Leiden zu erkennen (vgl. 2. Thess. 1, 11; Ephes. 3, 20; 6, 10; Kol. 1, 29; 1 Tim. 1, 12).

„Diese Kraft Gottes bzw. Kraft Christi ist eine Wirkung des Heiligen Geistes. Sie stammt von Gott und ist von Christus als Erlösungsgut uns erworben, weshalb sie auch nach ihm benannt ist. Mitgeteilt wird sie uns aber, wie Rechtfertigung und Gotteskindschaft, durch das göttliche Pneuma. Kraft ist dem Heiligen Geiste so sehr eigen und in solchem Maße eine ihm eigentümliche Wirkung, daß nach der Ansicht mancher Forscher die Begriffe Kraft und Geist geradezu für einander eintreten können[1]. Zwar ist, wenn von Kraftwirkungen des göttlichen Pneuma die Rede ist, nicht immer an Befähigung zum sittlichen Leben zu denken. Oft sind damit Wunderkräfte oder Wunderwerke gemeint, wie später noch darzutun sein wird (s. S. 101 ff.). Aber in einer Reihe von Fällen ist die Kraft des Heiligen Geistes nichts anderes als Stärke zum pneumatischen Leben.

---

[1] So z. B. Gunkel (S. 78). Auch ihm ist *δύναμις* zumeist eine übernatürliche Kraft zum sittlichen Wandel. — Feine (S. 424): „Die supranaturale Kraft des Geistes wirkt im Menschen die rechte religiöse, sittliche Beschaffenheit und führt . . . auch die Vollendung des Menschen durch." — Bertrams weist (S. 28—35) überzeugend nach, daß *πνεῦμα* und *δύναμις* bei Paulus geradezu identische Begriffe sind. — Gloël S. 181: „Im Gegensatz zu der *ἀσθενεία* der *σάρξ* (Röm. 6, 19; Gal. 4, 13; 1 Kor. 15, 43; 2 Kor. 13, 4; vgl. Röm. 5, 6; Gal. 4, 9) eignet dem *πνεῦμα* vielmehr *δύναμις* (Röm. 15, 13. 19, *ἐν δυνάμει πν. ἁγ.*; 2 Tim. 1, 7, *πνεῦμα — δυνάμεως*, vgl. auch Röm. 8, 26, *τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν*). Und zwar ist es *δύναμις θεοῦ*, mit der der Geist als Gottesgeist der irdisch-menschlichen Schwachheit gegenüber wirksam ist."

Erinnert sei zunächst nur an Ephes. 3, 16, wo der Glaube als eine Wirkung der vom Heiligen Geiste verliehenen Kraft und Stärkung *(δυνάμει κρατιωθῆναι)* bezeichnet wird (s. S. 10 f., vgl. 1 Kor. 2, 5). Der Glaube ist aber nichts Wunderbares und Außergewöhnliches, sondern eine condicio sine qua non für jeden Christen, eine Erscheinung des religiös-sittlichen Lebens.

Röm. 15, 13 wünscht der Apostel, die Leser mögen von Gott erfüllt werden mit jeglicher Freude und mit Frieden im Glauben, „auf daß ihr überreich werdet an Hoffnung in Kraft des Heiligen Geistes". Eine vom Heiligen Geist ausgehende Kraft — es ist selbstverständlich, daß so der Genitiv „Des Heiligen Geistes" zu nehmen ist — bringt demnach sittliche Wirkungen hervor (die nähere inhaltliche Erklärung der Stelle s. S. 71).

Zweifelhaft ist die Sache 1 Kor. 2, 4 und 1 Thess. 1, 5. Heiliger Geist[1] und Kraft stehen koordiniert und werden als die Mächte bezeichnet, von denen getragen das Evangelium zu den Lesern kam. Man sieht in der Koordination am besten ein Hendiadyoin[2] und faßt das Ganze als Ausdruck für Kraft, welche eine pneumatische ist, d. h. vom Heiligen Geiste ausgeht. Ob allerdings hier an Kraft zum sittlich guten Leben, die die Zuhörer aus der Annahme des Evangeliums empfingen, gedacht ist, oder an die der apostolischen Predigt verliehene überzeugende Kraft[3] oder an Wunderwerke als Begleiterscheinungen des Wortes, das läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Immerhin ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß der Apostel auch an Kraftwirkungen ersterer Art dachte.

Nach 2 Tim. 1, 7 gab Gott nicht einen „Geist der Furcht, sondern der Kraft, der Liebe und der Zucht". Eine nähere Bezeichnung zu Geist fehlt zwar. Allein daraus, daß das Pneuma von Gott hergeleitet wird, ist es genugsam als das göttliche zu

---

[1] 1 Kor. 2, 4 fehlt der Zusatz *ἁγίου*. Aber daraus, daß die Stelle der andern (1 Thess. 1, 5) inhaltlich ganz gleichbedeutend ist, darf geschlossen werden, daß auch dort der Heilige Geist gemeint ist.

[2] A. Maier zu 1 Kor. 2, 4 (S. 58): „*πν. καὶ δυν.* ist hendiadystisch zu fassen und als Genet. subi.: Beweis, den die Kraft des Geistes, der mächtig wirkende Geist führt." Vgl. Cornely p. 54 sq. (1 Kor.).

[3] So A. Maier (S. 58 f.); die Wunder lehnt er ab. An letztere denkt Cornely (p. 55). — Lietzmann (S. 88) meint, der „Beweis von Geist und Kraft" umfasse sowohl Wunder, wie sie 2 Kor. 12, 12 erwähnt werden, als andere pneumatische Erscheinungen, welche die göttliche Kraft der neuen Botschaft erweisen.

erkennen[1]. Die mit Kraft verbundenen Begriffe Liebe und Zucht zeigen deutlich, um was für Kraftleistungen es sich handelt, nämlich um sittliche. Ob nun allgemein christliche oder nur Gaben zur richtigen Verwaltung eines kirchlichen Amtes gemeint sind, tut hier nichts zur Sache. Es genügt, wenn der Apostel mit der Kraft des Heiligen Geistes Wirkungen religiös-sittlicher Art ausdrücken will.

In der bereits bekannten Stelle Hebr. 6, 4 f. werden neben dem Heiligen Geiste „Kräfte der zukünftigen Welt" *(δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος)* genannt, welche die abgefallenen Christen vordem gekostet haben. Was ist mit diesen Kräften gemeint? A. Maier[2] denkt im Hinblick auf Hebr. 2, 4 an Wundertaten. Sie hießen „der zukünftigen Welt", weil sie aus einer höheren Welt stammten. Letzteres paßt auf übernatürliche Heilswirkungen ebensogut. Der Zusammenhang ist ein anderer wie Hebr. 2, 4. Dort spricht der Verfasser von der Verkündigung durch Christus und die Apostel. Hier ist die Rede von der „Erleuchtung", von der „himmlischen Gabe", vom „Worte Gottes", von den Anfangsgründen der Lehre Christi" (V. 1), welche doch alle empfangen haben, und vom Abfall, also von Heilstatsachen ganz allgemeiner christlicher Natur. Man wird darum bei den „Kräften der zukünftigen Welt" mit Riggenbach[3] am besten an „Heilserfahrungen" denken, an religiös-sittlich wirkende Kräfte, welche mit dem Heiligen Geiste den Gläubigen zuteil wurden und die der jenseitigen Welt angehören, auch zu ihr hinführen, die sie nun durch ihren Abfall wirkungslos machen.

Auf Grund aller angeführten Stellen wird man sagen dürfen: Paulus kennt eine Kraft des Heiligen Geistes, welche

---

[1] Meinertz (S. 77) denkt an die den kirchlichen Amtsträgern verliehene Geistesgabe, welche mit übernatürlichen Kräften ausstattet, allen Gefahren mutig zu trotzen, Liebe zu den Menschen einflößt und Besonnenheit gibt. — Fast sämtliche Kommentatoren nehmen *πν.* hier vom Heiligen Geist. Vgl. Knabenbauer p. 297, Belser S. 160, Estius p. 734, Diblius S. 183, Wohlenberg S. 265, B. und J. Weiß S. 263.

[2] S. 178.

[3] S. 155. — Estius (p. 116) versteht unter *δυν. τ. μ. αἰ.* Unsterblichkeit und jenseitige Glorie. Es ist aber doch die Rede von Dingen, welche die Gläubigen empfangen haben *(γευσαμένους)*. Also müssen die Voraussetzungen und Vorbedingungen dieser jenseitigen Geistesgaben hienieden schon gegeben sein. Das sind aber die inneren Heils- und Gnadengüter, wie Estius schließlich auch sagt. — Windisch (S. 49) wie A. Maier.

Kraft und Fähigkeit zu einem religiös-sittlichen Leben im Sinne des Evangeliums ist. Die sittliche Kraft Gottes bzw. Christi, von der er anderweitig spricht, wird vom Heiligen Geiste mitgeteilt.

Wie ist diese sittliche Lebenskraft des göttlichen Pneuma näherhin zu verstehen? Was ist sie und wie wirkt sie?

Weizsäcker[1] faßt sie als „die Kraft einer Verpflichtung", als einen „Beweggrund für die sittliche Tat". Dann wäre die Kraft des Heiligen Geistes also zu nehmen als die von den neuen christlichen Ideen ausgehende sittliche Kraft. Christi Art im Denken und Handeln haben, das hieße unter der bestimmenden Macht seines Heiligen Geistes stehen.

Diese Auffassung wird gerade durch das Wort *δύναμις* unmöglich gemacht. Dieser Begriff hat stets physische Kraft, sei es körperliche oder geistige, zum Inhalt, niemals moralische im Sinne von Motiv[2]. *Δύναμις* ist ruhende oder wirksame Macht oder Stärke, die einem Dinge oder einer Person infolge seiner Konstitution eigen ist und es zu bestimmten Leistungen befähigt. Die Tatsache, daß der Apostel dasselbe Wort für Wunderkraft oder für rein geistige, persönliche Wesen wie Engel gebraucht (s. Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24; Ephes. 1, 21), beweist, wie sehr in dem Worte die Vorstellung von physischer Kraft ruht. Wie das Fleisch eine physische Potenz ist, so ist es auch die vom Heiligen Geiste verliehene Kraft, nur nach der umgekehrten sittlichen Richtung wirksam[3].

---

[1] S. 639.

[2] Vgl. Cremer-Kögel S. 368 ff.

[3] „Die Betrachtung ist hier ganz dynamisch. Das Wirken einer Kraft wird aufgehoben, ausgeschaltet durch das Eintreten einer andern, die jener überlegen ist, wie der ‚Geist' dem Fleische, das Göttliche dem Menschlichen, das Leben dem Tode. Und der Erfolg ist, daß nunmehr die heilige und unverbrüchliche Forderung Gottes erfüllt werden kann, weil die also Befreiten jetzt ‚in der Richtung', ‚nach der Norm', unter ‚der Gewalt' (das alles besagt das *κατά* Röm. 8, 4) des göttlichen Geistes ihr Leben führen." J. Weiß, Das Urchristentum S. 400. — „Vor allem ist ihm (sc. Paulus) das eine fest und sicher gewesen, was seinen Gegnern gerade als das Allerproblematischste an seiner Predigt erschien: daß die Verkündigung und das Erlebnis der Gnade Gottes den Menschen sittlich erneuere und ihm das schenke, was dem Gesetze unmöglich war, worin er schwach war wegen des Fleisches" (Röm. 8, 3). Weinel, Bibl. Theol. S. 300. — O. Holtzmann (S. 398) sieht es als Werk Pauli an, den Geist, der nach jüdischer

Andere paulinische Aussprüche führen zu demselben Ergebnis, bezeugen eine sittliche Kraft, die dem Menschen durch Jesus Christus verliehen wird, wenn der Heilige Geist auch nicht immer unmittelbar genannt wird. 2 Kor. 6, 6 steht unter all den Tatsachen, durch welche der Apostel sich als Diener Gottes erwies, mitten unter Tugenden und guten Handlungen, auch „im Heiligen Geiste". Man wird Heinrici[1] zustimmen können, wenn er damit zu den andern Punkten die objektive göttliche Quelle genannt sieht, und zwar nicht nur für die Charismen, sondern für unser „ganzes Wirken und Verhalten als Frucht des Geistes und Wandels nach dem Geiste" (Gal. 5, 25).

Röm. 7, 14ff. klagt der Apostel über den sittlichen Zwiespalt im eigenen Innern. Auf die Frage: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?" hat er die tröstende Antwort: „Die Gnade Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn."[2] (V. 24). Alle jene Heilsgüter, welche wir als Geisteswerk kennen gelernt haben, werden von Paulus oft Gnade genannt (s. S. 92ff.). Deshalb heißt ja auch der Heilige Geist Hebr. 10, 29 „Geist der Gnade". Aus der Gnade Gottes kommt das Heil, und das heiligende, erlösende Wirken des Heiligen Geistes selbst ist die Gnade. Bezeichnet der Apostel deshalb letztere als die Macht, welche die Gewalt des Bösen bricht und den Menschen vom Fleische der Sünde erlöst, dann ist damit ebenso bestimmt der Heilige Geist als Wirkursache genannt.

Anschauung wunderbare Dinge wirkt, zur Wirkursache des sittlichen Wirkens gemacht zu haben (vgl. Bousset S. 128). Dabei ist ihm dieser Geist auch etwas, was zu Leib und Seele hinzukommt, eine physische Macht, wie der Dämon im Besessenen (?). — Ähnlich Feine S. 442.

[1] S. 194. — Ähnlich Ph. Bachmann S. 279. — A. Maier (S. 124) denkt an „die vom Heiligen Geiste gewirkte mächtige Überzeugungskraft seiner evangelischen Vorträge, vielleicht auch an die Charismen, womit der Apostel ausgestattet war." Ebenso Estius p. 107. — Dazu bemerkt Cornely (p. 181) mit Recht, dadurch werde die Anordnung der Erweistatsachen gestört, indem die Predigt erst Vers 7 erscheint. Er entscheidet sich deshalb: „Itaque ad antiquiorum Latinorum interpretationem respicientes Apostolos eatenus sese Spiritu S. commendasse censemus, quatenus tota sua vivendi agendique ratione ostendebant, sese a Spiritu S. vere regi ac gubernari atque id unum quaerere, ut digna Spiritus habitacula et instrumenta se exhiberent."

[2] Nach der Lesart ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. Andere geben der Lesart χάρις τῷ θεῷ (s. Nestle) den Vorzug und übersetzen „Dank sei Gott". Dann ist der Gedanke, die Rettung kommt von Gottes Gnadenkraft, mittelbar ausgesprochen.

Alle unsere religiöse und sittliche Tüchtigkeit schreibt Paulus Gott zu. „Ein solches Vertrauen aber haben wir durch Jesus Christus zu Gott; nicht als ob wir von uns aus befähigt *(ἱκανοί)* wären, etwas zu erwägen *(λογίσασθαί τι)* wie von uns selbst, sondern unsere Befähigung *(ἱκανότης)* ist von Gott" (2 Kor. 3, 4 f.). Was heißt *λογίσασθαί τι*? Ob man es einschränkt auf das Verständnis der Heilspredigt — dafür dürften die vorausgehenden und nachfolgenden Verse sprechen —, wie die neuere Exegese meint, oder ob man es mit der älteren Exegese auf alle guten Handlungen ausdehnt[1], das verschlägt hier in unserer Frage nicht viel. In jedem Falle bedeutet es, gute, der christlichen Lehre und der christlichen Gerechtigkeit entsprechende Gedanken fassen. Daß wir das können, muß Gott in uns wirken. Zwar ist im Zusammenhang die Rede vom apostolischen Amt. Aber unsere beiden Verse enthalten ein allgemeines, für das ganze christliche Heilswirken geltendes Prinzip, dem die apostolische Tätigkeit subsumiert ist, wie schon das „auch" *(ὃς καὶ ἱκάνωσεν)* in V. 6 dartut. Bemerkenswert ist dabei noch, daß kurz vorher (V. 3) der Erfolg der apostolischen Predigt und auch sofort nachher (V. 6) die Befähigung dazu dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird. Das legt nahe, daß auch die allgemeine „Befähigung aus Gott" durch ihn uns vermittelt wird.

Hebr. 13, 20 f. wünscht der Apostel, „der Gott des Friedens aber . . . möge euch geschickt machen *(καταρτίσαι)* in allem Guten, zu tun seinen Willen, indem er in euch schaffe, was wohlgefällig ist vor ihm, durch Jesus Christus".

Ephes. 2, 10 heißt es, „seine (sc. Gottes, V. 8) Schöpfung sind wir, geschaffen *(κτισθέντες)* in Christus Jesus zu guten Werken *(ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*[2]*)*, welche Gott zuvor bereitet hat, damit wir in denselben wandeln". Sowohl die Ausdrücke „Schöpfung, geschaffen" (s. S. 33), wie die Zurückführung des ganzen sittlichen Rettungswerkes auf die Gnade in Vers 8, weisen auf den Heiligen Geist.

---

[1] Siehe darüber Cornely p. 85. — Prat meint zu der Stelle (I, p. 204): „Les théologiens se servent de ce passage pour prouver la nécessité de la grâce et ils en ont le droit; mais on peut se demander, si leur preuve découle de l'analyse du texte, ou si elle est la conclusion d'un raisonnement plus ou moins complexe."

[2] *ἐπί* c. Dat. bedeutet den Zweck, die Folge. Blaß-Debrunner § 235. — Robertson-Stocks § 100.

Immer ist es derselbe Gedanke, der uns in diesen Stellen entgegentritt. Der Christ kann und soll trotz seiner natürlichen sittlichen Schwäche, welche der Apostel sehr wohl kennt (s. Röm. 7, 14 ff.; 2 Kor. 12, 9 ff.), ein Leben der Tugend führen und den Willen Gottes erfüllen. Denn dazu wurde er befähigt von Gott durch Jesus Christus und die vom Heiligen Geist verliehene Kraft. Deshalb ist der Apostel auch so unerbittlich in seinen sittlichen Forderungen, schließt er die Ungerechten aus vom Reiche Gottes (1 Kor. 6, 9 f.), mahnt er so oft seine Gläubigen, sie sollen würdig wandeln der hohen Berufung, welche sie erhalten haben (Ephes. 4, 1 ff.; Phil. 1, 27). Denn er weiß, daß sie wohl schwach sind aus sich, aber doch alles vermögen in dem, der sie stärkt (Phil. 4,13).

Zwar ist, wie bereits erwähnt, nicht immer der Heilige Geist als Spender der sittlichen Kraft direkt und ausdrücklich genannt. Es wird nicht selten einfach alles Gott zugeschrieben oder es wird auf Jesus Christus zurückgeführt. Ein Widerspruch liegt jedoch keineswegs vor. Das göttliche Wirken in uns ist das des Heiligen Geistes und es geschieht um Jesu Christi willen (Ephes. 3, 16; Tit. 3, 6). Daß und warum Christus und der Heilige Geist als wirkende Faktoren alles christlichen Heiles genannt werden können, wurde bereits früher dargetan (s. S. 37). Der Heilige Geist wendet das zu, was Gottes erbarmende Gnade gewährt und Jesus Christus verdient hat. Deshalb nennt auch der Apostel das ganze Tugendleben des Christen Gal. 5, 22 einfachhin Frucht des Geistes *(καρπὸς τοῦ πνεύματος)*, jenes Heiligen Geistes, welcher dem Fleische und seinen Früchten entgegengesetzt ist (Gal. 5, 19).

Wie aus den angeführten Stellen teilweise schon erkannt werden konnte, beschränkt sich der Apostel nicht auf eine allgemeine Charakterisierung des Lebens in und aus dem Heiligen Geiste, sondern er schildert auch im einzelnen die Äußerungen der pneumatischen Lebenskraft. Seine Briefe sind reich an weiteren Belegen dieser Art.

Als Geistesfrucht lernten wir gleich zu Anfang den Glauben kennen, so daß es hier genügt, nur daran zu erinnern.

Auch die beiden andern „göttlichen Tugenden“, Hoffnung und Liebe, erscheinen als vom Heiligen Geiste gewirkt.

Die Hoffnung erfreut sich beim Apostel großer Wertschätzung. Sie macht nicht zuschanden (Röm. 5, 5). Der Hoffnung

nach sind wir gerettet (Röm. 8, 24) und nach ihr werden wir erben (Tit. 3, 7; vgl. Kol. 1, 5). Die Heiden sind ohne Hoffnung (Ephes. 2, 12), für uns aber ist die Schrift geschrieben, daß wir daraus Hoffnung haben (Röm. 15, 4).

Gott heißt Röm. 15, 13 „der Gott der Hoffnung". Der Grund für diese Bezeichnung liegt in dem anschließenden Wunsch, dieser Gott möge die Gläubigen mit Freude und Frieden erfüllen „im Glauben, auf daß ihr überreich werdet an Hoffnung in *(ἐν)* der Kraft des Heiligen Geistes." [1] „So wird man reich an Hoffnung im Heiligen Geiste" [2]. Auch Ephes. 1, 17 f. ist die Hoffnung auf Gott, und zwar auf den Heiligen Geist zurückgeführt. Der Apostel betet für seine Gläubigen (V. 16): „Der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, möge euch den Geist der Weisheit und Offenbarung verleihen, damit ihr erkennet, welches die Hoffnung ist, zu der er euch berufen hat." Der Geist der Weisheit und Offenbarung ist der Heilige Geist. Das zeigt schon die Wendung „Gott möge verleihen" (V. 17) [3]. Auch die attributären Substantive sprechen dafür; Erkenntnis über Göttliches zu wirken, ist Sache des Heiligen Geistes (s. S. 12). Wenn die Epheser wissen, zu welcher Hoffnung sie berufen sind, dann ist die Voraussetzung für die Hoffnung selbst gegeben, dann können daraus Vertrauen und Verlangen fließen. Daß diese Affekte nicht ohne Mithilfe des göttlichen Pneuma zutande kommen, ist zwar nicht direkt gesagt, läßt sich aber aus den allgemeinen Prinzipien für das „neue Leben" erschließen. Auch Gal. 5, 5 zeugt dafür, daß die Hoffnung Geisteswerk ist. „Denn wir erwarten im Geiste *(πνεύματι)* aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit." Daß mit *πνεύματι* der Heilige Geist gemeint ist, darüber herrscht ziemliche Einigkeit unter den Exegeten. Schon „mit Rücksicht auf die im Briefe betonte Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Christen erscheint die Ansicht den Vorzug zu verdienen, die

---

[1] „Quo nomine (sc. *θεὸς τ. ἐλπ.*) ad dictum Isaiae utique respicit (vgl. V. 12), sed praeprimis donum ostendit, quod fidelibus a Deo precatur." Cornely p. 742.

[2] Weinel, Bibl. Theol. S. 13. Lietzmann übersetzt das *ἐν* geradezu mit „euch".

[3] Siehe darüber Haupt S. 37. Ebenso nehmen hier *πνεῦμα* Ewald (S. 97), Henle (S. 73 f.), Belser (S. 37). Cornely faßt es nur schärfer als charismata sapientiae et revelationis (p. 59). Ebenso Estius (p. 320): spiritum sap. et revel., quia Spiritus Sancti donum est.

πνεύματι als Prinzip des übernatürlichen Lebens bezieht"[1]. Auch würde die Auffassung „geistiger, innerlicher Weise" keinen rechten Sinn haben; daß man die Hoffnung in dieser Weise hat, ist doch wohl selbstverständlich und bedarf nicht eigener Hervorhebung. Wir geben demnach den Inhalt des Verses wieder: Infolge bzw. in der Kraft des Geistes, welchen wir aus dem Glauben empfangen haben — auch dieser Zusatz ἐκ πίστεως spricht für den Heiligen Geist —, erwarten wir fest und beharrlich[2] die Hoffnung der Gerechtigkeit (über Gerechtigkeit in diesem Verse s. S. 42 Anm. 2). Der Heilige Geist ist es also, der uns befähigt, die Hoffnung zu haben und festzuhalten.

Ebenso lehrt Paulus von der Liebe, nur daß er zu ihrem Lobpreise noch höhere Töne anschlägt. Von allen Tugenden ist sie ihm die wertvollste (1 Kor. 13, 1 ff.; 3, 14; sie ist größer als Glaube und Hoffnung (1 Kor. 13, 13). Nichts soll von ihr uns trennen (Röm. 8, 38) f.); sie ist Vorbedingung für den Eintritt in das Himmelreich (1 Kor. 2, 9; 8, 3; Röm. 8, 28).

Dieses hohe Gut kann nichts anderes sein als Gottes Gabe. Der Apostel betet, „daß euere Liebe noch mehr und mehr zunehme" (Phil. 1, 9). Er wünscht seinen Lesern „Liebe mit Glauben von Gott dem Vater" (Ephes. 6, 23). Die enge Verbindung mit dem Glauben scheint darauf hinzuweisen, daß er in erster Linie an die Liebe zu Gott denkt.

In demselben Briefe 3, 16 f. ist die Liebe unter den Gaben des Heiligen Geistes aufgeführt. Denn das „gekräftigt werden durch seinen Geist" soll unter anderem auch geschehen, damit die Gläubigen seien in der Liebe festgewurzelt und gegründet".

Unter den Früchten des Geistes Gal. 5, 22 steht die Liebe an erster Stelle[3]. Gott gab uns „einen Geist der Liebe" (2 Tim. 1, 7). Wenn der Apostel Röm. 15, 30 seine Gläubigen beschwört „durch die Liebe des Geistes", so wird man das verstehen müssen, durch die vom Heiligen

---

[1] A. Schäfer S. 333. Ebenso Zahn S. 249; Siefert S. 304; Kornely p. 564.

[2] Über ἀπεκδέχομαι in diesem Sinne siehe Zorell p. 59; Cornely p. 564; Ebeling S. 42.

[3] Die Vulgata hat auch Gal. 5, 13 nach διὰ τῆς ἀγάπης (sc. in und durch sie sollen die Gläubigen einander dienen) den Genetiv spiritus. Im griechischen Text fehlt πνεύματος.

Geiste gewirkte Liebe[1]. Die Liebe zum Heiligen Geiste hätte sowohl im allgemeinen als auch gerade hier im Zusammenhang keinen rechten Sinn. Die Erinnerung dagegen an die Liebe, welche der Heilige Geist allen gegeben hat, ist in einer Bitte um das Gebet und die Teilnahme der Gläubigen sehr wohl verständlich[2].

Die bekannte Stelle Röm. 5, 5 von der Liebe Gottes, die in unsern Herzen ausgegossen ist durch den uns verliehenen Heiligen Geist, kann hier nicht als beweisend aufgeführt werden. Denn es läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob die Liebe Gottes zu uns oder unsere Liebe zu Gott gemeint ist. Von beiden kann gesagt werden, daß sie durch den Heiligen Geist in unsern Herzen ausgegossen sind. Die Tatsache, daß die Liebe als Garantie unserer Hoffnung bezeichnet wird, und die Gedanken der unmittelbar folgenden Verse, insbesondere Vers 8, sprechen mehr dafür, daß „Gottes" als Genet. subiectivus zu nehmen ist[3].

Der Apostel scheidet nicht scharf zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Bald hat er mehr diese, balde jene im Auge, meist wohl beide. Denn beide sind ihm eine Tugend, wurzeln im christlichen Glauben und sind Gaben Gottes, Wirkungen des Heiligen Geistes[4].

Das Reich Gottes ist nach Röm. 14, 17 „Friede *(εἰρήνη)* uud Freude *(χαρά)* im Heiligen Geiste". Friede und Freude erscheinen auch sonst bei Paulus als köstliche Früchte des Heiles in Christo und werden mit dem Heiligen Geiste als ihrer Wirkursache in Beziehung gebracht (vgl. Apg. 13, 52). In der schon

---

[1] Es fehlt zwar *ἁγίου*. Doch ist diese Auffassung so sicher, daß die Vulgata Sancti gesetzt hat. Vielleicht lagen ihr auch ältere Texte mit *ἁγίου* vor.

[2] Die Mahnung Röm. 12, 11, die Gläubigen sollen „vom Geiste entbrannt" sein, wird auch am besten gedeutet auf den Liebeseifer, welchen der Heilige Geist angefacht hat. Doch sicher ist diese Exegese nicht. *Πνεύματι* könnte hier auch den menschlichen Geist bezeichnen und die Stelle sagen wollen: seid innerlich mit ganzer Seele bei der Sache.

[3] Vgl. Cornely p. 260 sq.

[4] Über *πίστις καὶ ἀγάπη* siehe Bartmann, St. Paulus und Jakobus etc. S. 49—56. „Indem aber der Mensch den Gotteswillen in sich wirksam werden läßt, empfängt er den Antrieb zu einem gottwohlgefälligen Leben im Dienste der Liebe (Kol. 1, 10). Der Geist wirkt die Liebe in der Seele (Gal. 5, 22). Daher erfüllt der Mensch frei das Gesetz Christi (Röm. 8, 2; 2 Kor. 3, 17)." Seeberg S. 74, vgl. J. Weiß, Urchristentum S. 394.

genannten Stelle Röm. 15, 13 wünscht der Apostel, Gott „erfülle euch mit jeglicher Freude und Frieden . . ., auf daß ihr überreich seiet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes". Hier könnte man nun den Eindruck gewinnen, Freude und Friede würden nicht vom Heiligen Geiste gewirkt, sondern seien Voraussetzung für den Empfang der pneumatischen Kraft. Jedoch handelt es sich hier in erster Linie um die Hoffnung (s. S. 68). Für sie soll durch „in der Kraft etc." die Ursache gegeben werden. Voraussetzung für die Möglichkeit der Hoffnung ist, daß Friede, Versöhnung mit Gott hergestellt, die Rechtfertigung vollzogen ist. Von Freude und Frieden soll nicht besonders hervorgehoben werden, daß sie in der Kraft des Heiligen Geistes gegeben sind. Einschlußweise und nebenbei ist letzteres aber wieder gesagt durch „Gott erfülle euch". Sie sind Gottes Gaben, und zwar Gaben solcher Art, die Gott durch seinen Geist uns zu spenden pflegt, nämlich Heils- und Erlösungsgüter. Röm. 2, 10 werden auch verheißen „Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden dem, der das Gute tut, dem Juden zuerst und dem Hellenen". Gerade letzterer Zusatz (vgl. Röm. 1, 16) beweist, daß es sich um Segnungen der Heilsbotschaft handelt. Röm. 8, 6 erscheint der Friede direkt neben dem Leben als Gegenstand für das Trachten des Geistes.

Gott heißt wiederholt bei Paulus „der Gott des Friedens" (Röm. 16, 20; Phil. 4, 9; 1 Thess. 5, 23; Hebr. 13, 20). Von ihm kommt Friede (Gal. 1, 3; Röm. 1, 7; Ephes. 1, 2; 6, 23; Phil. 1, 2). Das Evangelium ist eine Botschaft des Friedens (Ephes. 6, 15), und über die, welche ihm folgen, kommt Friede (Gal. 6, 16). Dieser Friede ist ein solcher mit Gott und ward uns durch Jesus Christus (Röm. 5, 1), er deckt sich also mit dem Begriffe der Rechtfertigung, bedeutet demnach zunächst den Zustand des Geistesbesitzes, den objektiven wirklichen Frieden des Geschöpfes mit dem Schöpfer[1]. Die Verbindung mit Freude und mehrere obiger Redewendungen (z. B. Gal. 6, 16) beweisen jedoch, daß der Friede auch die subjektive Seelenverfassung, das innere Friedensgefühl und das Bewußtsein vom objektiven Frieden mit

[1] „Es ist ganz deutlich, daß der oft stark dogmatisierte Begriff der „Versöhnung" sich bei Paulus inhaltlich völlig mit dem undogmatischen Begriff „Frieden" deckt (vgl. besonders Röm. 5, 1 verglichen mit 5, 11)." Deißmann, Paulus S. 99.

Gott ist. Ja, er faßt auch den Frieden der Menschen untereinander, die Tugend der Friedfertigkeit in sich. Sie kam durch Christus unter die Menschen (Ephes. 2, 14 f.), und nach ihr sollen wir trachten (Röm. 14, 19; Ephes. 4, 3; Hebr. 12, 14). Diese ganze Charakteristik des Friedens verweist ihn schon unter die Geistesfrüchte, und tatsächlich erscheint er unter diesen Gal. 5, 22 neben der Freude. Letztere bezeichnet Paulus auch 1 Thess. 1, 6 als eine vom Heiligen Geiste gewirkte Herzensverfassung[1].

Schließlich werden bei Paulus alle sittlichen Fähigkeiten und Leistungen als Wirkungen des göttlichen Pneuma dargestellt. Geduld *(μακροθυμία)*, Milde *(χρηστότης)*, Langmut *(ἀγαθωσύνη)*, Sanftmut *(πραΰτης)*, Enthaltsamkeit *(ἐγκράτεια)* werden Gal. 5, 22 neben den bereits angeführten Tugenden als Früchte des Geistes genannt. Weitere lassen sich aus den dem Heiligen Geist direkt entgegengestellten Lastern erschließen. Als solche erscheinen Ephes. 5, 18 Berauschung mit Wein *(μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ)* und Unreinigkeit *(ἀσωτία)*, 2 Tim. 1, 7 Furchtsamkeit, wohingegen an letzterer Stelle Selbstbeherrschung *(σωφρονισμός)* als Wirkung des Heiligen Geistes aufgeführt wird. Diese Einzelheiten sind eine Bestätigung des oben gewonnenen allgemeinen Prinzips, daß nach paulinischer Theologie das ganze Sittenleben des Christen sich vollzieht in der Kraft des Heiligen Geistes.

Der Apostel schließt seine Tugendliste Gal. 5, 22 mit dem Satze: „Gegen dergleichen *(κατὰ τῶν τοιούτων)* ist das Gesetz *(νόμος)* nicht." Das führt uns zu einer Geisteswirkung, welche wir den idealen Schluß- und Zielpunkt seiner pneumatischen Ethik nennen möchten, zur „Freiheit" *(ἐλευθερία)*. Wo der Geist regiert, da ist der Mensch befreit vom Leibe des Todes (Röm. 7, 24), da sind wir losgelöst vom Gesetze des Todes, in welchem wir festgehalten wurden (Röm. 8, 2), und dienen „in Neuheit des Geistes" (Röm. 7, 6). Wir sind nicht mehr Knechte, sondern Söhne und Freie (Gal. 4, 7; 5, 1). „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor. 3, 17). In Jesus Christus haben wir Freiheit (Gal. 2, 4).

Wie sind diese Aussprüche zu verstehen? Will der Apostel einem schrankenlosen Libertinismus das Wort reden und jede äußere Sittennorm, jedes Gesetz verwerfen?

---

[1] „Wenn aus starkem Druck sich unvermutet Freude und Zuversicht erheben, ... so ist das der Geist." Weiß, Das Urchristentum S. 30.

Diese Briefe Pauli sind voll von Sittenregeln und Vorschriften (1 Thess. 4, 3—12; 2 Thess. 3, 1 ff.; Gal. 6, 1 ff.; 1 Kor. 12, 1 ff.; 14, 1 ff.; Röm. 12, 9—21; 13; 14; Ephes. 4, 1 ff.; 6, 1 ff.; Phil. 2, 1 ff.; Kol. 3, 5 ff.; 4, 1 ff.; Hebr. 13, 1—19). Das Gebot mit Autorität vorgetragen ist geblieben. „Wir gebieten", schreibt der Apostel 2 Thess. 3, 6. Was ich schreibe, sind Gebote des Herrn, lesen wir 1 Kor. 14, 37. Paulus kennt ein Gesetz Christi (*τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*, Gal. 6, 2), das die Gläubigen zu erfüllen haben. Er schärft Ephes. 6, 1 das vierte Gebot des Dekalogs ein und faßt Röm. 13, 8 f. die zehn Gebote als noch verpflichtend zusammen, weil sie nichts anderes seien als die Einzelheiten des großen christlichen Grundgesetzes der Liebe. Dem Timotheus gibt er den Auftrag, andern seine Vorschriften einzuschärfen (1 Tim. 5, 7). Es scheint uns deshalb zu weit zu gehen, wenn Benz[1] schreibt: „An Stelle des Gesetzes als Norm des sittlichen Handelns ist der Geist getreten, und dieser bringt die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit *(τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου)* zur Erfüllung (Röm. 8, 4), was dem Gesetze selbst wegen des Fleisches unmöglich war", oder wenn derselbe Autor meint[2], Paulus habe nicht nur das alttestamentliche Ritualgesetz, sondern auch die ethischen Vorschriften des mosaischen Gesetzes für beseitigt erklärt. Der Geist sorge dafür, daß dieses Moralgesetz, dessen „ewig gültige, sittliche Ideen", doch „nach dem Besten, was es hat, im unmittelbaren sittlichen Bewußtsein des Christen und in seinem Wandel wiederkehre". Das wäre nur dann richtig, wenn der Geist einen Zwang ausüben würde auf den Christen. Aber auch der Gerechtfertigte hat seine sittlichen Schwierigkeiten, er hat mit der Verführung von außen durch falsche Apostel (2 Kor. 11, 13; Kol. 2, 1 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.) und der Widersetzlichkeit des Fleisches von innen (Gal. 5, 16 f.) zu ringen, ja auch „wider die Mächte und Gewalten, wider die Weltherrscher dieser Finsternis, wider die Geister der Bosheit unter dem Himmel" (Ephes. 6, 12). Der Christ ist keineswegs immun gegen die Sünde und er bedarf einer Orientierung durch das äußere Sittengesetz (s. S. 82 f.). Bartmann[3] sagt mit Recht: „Die sittliche Forderung ist geblieben, aber sie trägt einen andern Charakter und wird ganz anders motiviert: Du sollst, weil du jetzt kannst! Daher auch die Wiederholung des

[1] Ethik S. 67. [2] A. a. O. f. [3] S. 121, vgl. Prat II, 444 f.

alttestamentlichen ‚Du sollst' und sogar in formeller Anlehnung an den Dekalog (Röm. 13, 9)."

Das Eifern Pauli gegen das alttestamentliche Gesetz gilt dem Buchstaben, wie er es so oft nennt, der äußeren Gesetzesgerechtigkeit ohne die entsprechende innere Gesinnung. Sein Gesetz ist ein solches des Glaubens und des Geistes (Röm. 3, 27; 8, 2)[1].

Der Apostel warnt auch ausdrücklich davor, seine Freiheit als Ungebundenheit aufzufassen: „Denn ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur (nehmt) die Freiheit nicht zum Anlasse für das Fleisch, sondern dient einander durch die Liebe" (Gal. 5, 13). Der große Unterschied zwischen einst und jetzt besteht darin, daß der Erlöste, der unter dem Einfluß des Pneuma stehende Mensch, das Gesetz nicht mehr als drückende Last empfindet, daß dieses nicht mehr die „sündhaften Leidenschaften in unsern Gliedern erregt" (Röm. 7, 5), sondern daß der Geist den Menschen befähigt, gern und freudig die Forderungen des göttlichen Sittengesetzes zu erfüllen. Er fühlt dasselbe nicht als solches, es ist „den Gerechten gar nicht mehr auferlegt, sondern nur den Ungerechten und Unbotmäßigen" (1 Tim. 1, 9). Der Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Wollen hat aufgehört. Der Geist herrscht über das Fleisch, er tut das Gute aus innerem Antrieb. Der Apostel nennt sein Freiheitsideal „die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 21). Das Kind erfüllt aus Liebe und mit Freude das Gebot des Vaters, nicht aus Furcht wie der Knecht. Es sieht darin nicht einen lästigen Zwang, sondern sein Glück. Die christliche Freiheit ist „Freiheit von der Sünde und Dienstbarkeit der Gerechtigkeit"[2] (Röm. 6, 18. 22).

---

[1] „Es ist die Freiheit des Christen vom jüdischen Ritualgesetz, die freie Auffassung von der Bedeutung des heidnischen Opferfleisches und dergleichen ... Nur darf niemals eine Grundlehre des Christentums gefährdet sein." Bertrams S. 62 f. — Eine Überspannung der Freiheit vom Gesetz ist die Ansicht von Holsten (I, 124); ebenso die von Gunkel (S. 105: „Wen der Geist regiert, der ist damit über jedes andere Gesetz erhaben").

[2] Weinel meint (Bibl. Theol. S. 265): „Herr ist der Geist, weil er Freiheit ist, 2 Kor. 3, 17; Freiheit, weil er zu Gotteskindern macht, die vorher Knechte waren, Gal. 3, 4—7; Röm. 8, 15 ff." Wir sagen lieber umgekehrt: Weil der Geist Herrschaft ist, nämlich über die σάρξ, deshalb wirkt er Freiheit.

Dieses Ideal soll hienieden angestrebt werden im Christenleben. Verwirklicht im ganzen Umfange wird es allerdings erst, wenn der Zustand der Herrlichkeit erreicht ist. „Wird befreit zur" *(ἐλευθερώσεται εἰς)*, sagt deshalb auch der Apostel an der zuletzt genannten Stelle. Diesem Zustande der Herrlichkeit seufzen und sehnen wir uns mit der ganzen Schöpfung entgegen (Röm. 8, 22 f.). —

Die Lehre Pauli über die sittliche Befähigung, welche der Heilige Geist dem Menschen verleiht, steht hier in dem Kapitel vom „neuen Menschen" und wird dem Inhalt des pneumatischen Zustandes zugerechnet. Geben die Briefe des Apostels dazu ein Recht? Könnte das sittliche Kraftwirken des Geistes Gottes nicht auch so gemeint sein, daß er die menschliche Seele nur zu den jeweiligen guten Handlungen erweckt, dann sich aber zurückzieht, ohne eine dauernde Befähigung mitzuteilen?

Die paulinischen Äußerungen lassen diese Einschränkung nicht zu.

Wie gezeigt wurde, ist die Erfüllung der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit in und aus dem Geiste (vgl. Röm. 8, 4 f.) für den Apostel Leben, das Gegenteil aber Tod. Lebendig sein heißt aber nicht nur von Zeit zu Zeit Lebensäußerung vollziehen, in der Zwischenzeit aber keine Lebenskraft haben, sondern Leben ist ein Zustand, eine dauernde Befähigung zu entsprechenden Äußerungen. Demnach muß das pneumatische Leben Potenz zum guten Handeln sein, eine Potenz, die bald ruht, bald tätig ist.

Die Gegenüberstellung von Geist und Fleisch führt zu demselben Ergebnis. Das Fleisch ist doch eine ständig im Menschen vorhandene Macht, die zeitweise schlummert und dann sich wieder gegen den Geist empört, ihn auf die Bahn der Sünde zu drängen sucht (s. Röm. 6, 22 f.). Wenn der Geist analog wirkt, dann muß die von ihm ausgehende Kraft ebenso im Menschen ruhen, eine Anlage, Möglichkeit und Fähigkeit sein, sich in der dem Fleische entgegengesetzten Richtung zu betätigen.

Dazu stimmt, daß der hl. Paulus zur Bezeichnung der vom Geiste verliehenen sittlichen Fähigkeiten das Wort *δύναμις* gebraucht, dasselbe Wort, mit dem er anderseits wieder die pneumatische Gabe, Wunder zu wirken, benennt (s. S. 101 f., 132 f.). Manchmal ist man geradezu im Zweifel, ob diese oder jene Kraft gemeint ist. Nun erscheint die Befähigung zu wunderbaren Werken nicht als ein einmaliges bzw. wiederholtes Wirken des Heiligen

Geistes, sondern als eine dauernde Ausstattung eines Menschen zu solchen Handlungen. Wird sie doch auch in eine Reihe mit den übrigen, ganz gewiß einen Habitus bezeichnenden charismatischen Geistesgaben gestellt (s. 1 Kor. 12, 28 ff.). Entsprechend wird auch die „Kraft“ zu religiös-sittlichem Können eine habituelle Geistesgabe sein.

Wo der Apostel von den einzelnen sittlichen Wirkungen des Heiligen Geistes spricht, tut er dies auch in einer Weise, die auf Veranlagung und Zuständlichkeit schließen läßt. Wenn das Leben des Gerechten sich aus dem Glauben heraus vollzieht, aus ihm Sein und Nahrung hat, der Glaube selbst aber Geisteswirkung ist, dann muß er es sein im Sinne einer habituellen Ausstattung und Geneigtheit. Sonst würde der Glaube keinen Lebenszustand begründen, und es wäre auch die Gerechtigkeit nur vorübergehend, bei einzelnen Akten vorhanden, was der paulinischen Lehre über die Gerechtigkeit des Christen widerspricht.

Freude und Friede im Heiligen Geiste machen das Reich Gottes aus, wie wir gehört haben. Das Reich Gottes ist aber gewiß etwas Zuständliches.

Nicht einzelne Akte und Handlungen allein werden Gal. 5, 22 f. Früchte des Geistes genannt, sondern es werden solche Ausdrücke gewählt, die sittliche Qualitäten, Anlagen und Fertigkeiten bezeichnen, das, was man gewöhnlich Tugend nennt. Unter Tugend versteht man nicht nur die Summe gleichartiger sittlich guter Handlungen, sondern auch die ihnen zugrundeliegende Geneigtheit und Tüchtigkeit. Diese kann sonst die Frucht natürlicher Anlage oder beharrlicher Übung sein. Sie vermag aber auch — das will der Apostel offenbar sagen — Frucht des Heiligen Geistes, von ihm verliehene Gabe zu sein.

So gestaltet sich denn „der religiöse Inhalt des pneumatischen Zustandes“ zu einem durchaus harmonischen Ganzen und bestätigt uns das, was schon jene Stellen ergaben, die nur von der Tatsache reden (s. S. 32 f.).

Der natürliche Menschengeist wird durch den Heiligen Geist mit neuen, über seine Natur hinausliegenden Qualitäten, Fähigkeiten und Fertigkeiten ausgestattet, die religiös-sittlicher Natur sind und das korrekte Verhältnis des Menschen zu Gott bzw. zum Gesetze Gottes bedingen. Es sind physische Qualitäten und Potenzen, wie die natürlichen An-

lagen und Fähigkeiten der menschlichen Seele, aber Potenzen mit religiös-sittlichen Zielen. Wer sie besitzt und gebraucht, aus ihnen heraus lebt und von ihrer Kraft sich tragen läßt, der ist gerecht und heilig, ein Kind Gottes und gleichförmig dem Ebenbilde seines Sohnes.

III. Kapitel.

Der „Wandel im Geiste“.

(Gal. 5, 25.)

„Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden *(πνεύματι θεοῦ ἄγονται)*, diese sind Kinder Gottes“ (Röm. 8, 14). Treiben heißt veranlassen, bewegen, anreizen zu einer Handlung[1]. Wir gewinnen damit den neuen Gedanken, daß auch einzelne Handlungen und Werke des Menschen von dem Heiligen Geiste hervorgebracht werden, ja, daß dieses von ihm Geleitetwerden ein charakteristisches Merkmal der Kinder Gottes ist.

Ganz allgemein, ohne jede Einschränkung ist Phil. 2, 13 gesagt: „Gott wirkt *(ὁ ἐνεργῶν)* in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen *(καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν)* nach[2] seinem Wohlgefallen.“ Der Willensentschluß und der Vollzug der Handlung geht somit auf das Wirken Gottes zurück. Der Heilige Geist ist nicht direkt genannt, muß aber nach den übrigen paulinischen Äußerungen als wirkende göttliche Person angenommen werden. Was Gott in der Menschenseele hervorbringt, ist stets sein Werk.

1 Kor. 12, 3 wird für eine einzelne menschliche Handlung der Beistand des Heiligen Geistes gefordert. „Niemand kann sagen: Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste.“ Es ist also nicht einmal möglich, sich zu Jesus als dem Herrn zu bekennen, ohne daß das göttliche Pneuma dazu hilft. Entsprechend heißt es Gal. 4, 6, der Geist des Sohnes ist in eurem Herzen, „rufend *(κράζον)*: Abba, Vater“, und Röm. 8, 26 tröstet: „Ebenso steht aber auch der Geist unserer Schwachheit bei; denn, um was wir beten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht, aber der

---

[1] Siehe Zorell p. 9.

[2] „Ὑπέρ refertur ad causam et rationem, *εὐδοκία* dicitur ut Ephes. 1, 9 de benevolentia Dei, de gratuita eius bona voluntate erga nos, uti recte Graeci et Latini explicant.“ Knabenbauer p. 226.

Geist selbst tritt für uns ein *(ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν)* mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen durchforscht, weiß, was der Geist begehrt, daß er nach Gottes Wohlgefallen fürbittet für die Heiligen." Hier handelt es sich zweifellos um einzelne Handlungen, die so sehr als mit dem Beistande des Heiligen Geistes geschehend geschildert werden, daß sie ganz als seine Werke erscheinen (über letzteren Punkt s. S. 80 ff.).

Weniger deutlich sind in dieser Hinsicht die Stellen, welche auch den gemeinsamen Kultus der Gläubigen unter den Einfluß des göttlichen Pneuma stellen. Zweimal begegnen wir der Mahnung, Gott zu dienen in geistlichen *(πνευματικαῖς)* Liedern (Kol. 3, 16; Ephes. 5, 19). *Πνευματικός* ist alles, was mit dem Heiligen Geiste zusammenhängt, entweder von ihm gewirkt ist oder seine Art an sich trägt oder von ihm erfüllt ist[1]. Die pneumatischen Gesänge wären demnach solche, die entweder mit geisterfülltem Herzen auf Anregung des Heiligen Geistes vorgetragen werden oder von pneumatisch besonders dazu Begabten (etwa durch ein Charisma) ersonnen und erdichtet wurden[2]. Es läßt sich also nicht mit Sicherheit entscheiden, ob hier etwas über ein unmittelbares Einwirken des göttlichen Pneuma auf das menschliche Handeln selbst gesagt ist. Dasselbe gilt für das „Gebet und Flehen . . . zu aller Zeit im Geiste *(ἐν πνεύματι)*"; Ephes. 6, 18)[3].

Deutlich ist dagegen wieder Phil. 1, 19. Während der heilige Paulus in Rom gefangen war, suchten manche Brüder seinen „Banden Trübsal zu erwecken" (V. 17). Doch er weiß, daß ihm „dies zum Heile gereichen wird durch euer Gebet und den Beistand des Geistes Jesu Christi". *Ἐπιχορηγία*, womit hier das Geisteswirken bezeichnet wird, bedeutet wie das übersetzende Wort subministratio der Vulgata Handreichung, Darreichung, also somit eine Hilfe bei einer Handlung[4]. Damit stimmt überein 1 Kor. 15, 10, wo die Erfolge des Mühens *(κοπιᾶν)* Pauli der Gnade Gottes in

---

[1] Siehe Preuschen Sp. 932; Ebeling S. 343; Zorell p. 469; Cremer-Kögel S. 955.

[2] Vgl. Holsten II, 123 über „Geist und Kultus". — Man vermutet in einigen Stellen paulinischer Briefe Partien aus liturgischen Gebeten und Gesängen, z. B. Kol. 1, 15—18; 1 Tim. 3, 16; s. Norden S. 250—263.

[3] Siehe Zorell p. 216.

[4] Ebd.

ihm zugeschrieben werden, die nicht unwirksam *(κενή*[1]*)* gewesen ist. Die Gnade ist Geisteswirken.

Nach allen diesen Stellen ist der Wandel im Geiste, zu dem Gal. 5, 25 auf Grund der Tatsache des Lebens im Geiste aufgefordert wird *(πνεύματι καὶ στοιχῶμεν)*, nicht lediglich als ein Gebrauchen der verliehenen pneumatischen Fähigkeiten, von sich aus, ein Überführen der Potenz in den Akt aus eigener Kraft zu verstehen, sondern der Akt selbst vollzieht sich auch unter dem unmittelbaren Einfluß des Heiligen Geistes, unter seiner Triebkraft und seinem Beistande.

In diesem vollen, Fertigkeit und Handlung umfassenden Sinne mögen manche der paulinischen Worte, welche vom Leben in und aus dem Heiligen Geiste oder von der von ihm verliehenen sittlich-religiösen Kraft reden, zu nehmen sein. Sie sind teilweise so gehalten, daß sie sowohl das eine wie das andere im Auge haben können.

Die pneumatische Qualität genügt noch nicht. Sie ist Lebensmacht, Voraussetzung für pneumatisches Handeln und Wirken. Um tatsächlich durch den Geist die Werke des Fleisches zu ertöten und zu leben (Röm. 8, 13b), muß auch bei denen, die Kinder Gottes sind, der Trieb durch den Heiligen Geist hinzukommen (Röm. 8, 14), welcher die Betätigung der Potenz, das Wollen und Vollbringen im einzelnen Falle erst ermöglicht. Alles, was Gutes und Gottgefälliges im Menschen geschieht, ist nach paulinischer Theologie Gottes Werk, übereinstimmend mit dem Worte Jesu bei Johannes (15, 5): „Ohne mich könnet ihr nichts tun."

Noch eine andere Beziehung zwischen „neuem Menschen" und dem aktuellen Geistwirken ist in den paulinischen Briefen wenigstens mittelbar ausgesprochen.

Wie bereits in dem Kapitel von den grundlegenden Geisteswirkungen dargetan wurde, vollziehen sich jene menschlichen Handlungen, welche dem pneumatischen Zustande vorausliegen und ihn herbeiführen, insbesonders das gläubige, verständnisvolle Annehmen des Evangeliums, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes. Ob dieser hier schon das Verleihen einer neuen, übernatürlichen Fähigkeit oder nur ein Hervorrufen des betreffenden Aktes bedeutet, läßt sich aus den Äußerungen des Apostels nicht

[1] *Κενός* im übertragenen Sinne „unwirksam, vergeblich", s. Zorell p. 301.

erkennen. Immerhin ist letzteres möglich, und dann wäre ein Dienstverhältnis des „Wandels im Geiste" zum „neuen Menschen" gegeben, würde ersterer in seinen Anfängen auf die Schaffung des letzteren hinzielen.

Deutlich ist dieses Verhältnis zu erkennen, wenn es sich um die Erhöhung und Steigerung des Geistbesitzes handelt. Die Mahnung Ephes. 5, 18: „werdet voll im Geiste" kann und soll befolgt werden durch gute Handlungen. Das ergibt sich aus der Gegenüberstellung einer sündhaften Handlung, der Unmäßigkeit, und aus dem ganzen Kapitel, das fast nur sittliche Vorschriften und Ermahnungen enthält. Unter anderem steht unmittelbar nach der Aufforderung, voll zu werden im Geiste, wie als Mittel dazu: „indem ihr zueinander redet in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern *(ᾠδαῖς πνευματικαῖς*[1]*)*. Gute, gottgefällige Werke sind demnach geeignet, immer mehr die Fülle des Geistes zu erwerben, was ja auch ganz der früher festgestellten Tatsache entspricht (s. S. 24 ff.), daß der Geist durch Sündigen verloren geht.

Wenn nun alles sittlich gute Handeln sich vollzieht unter dem Beistande des Heiligen Geistes und so die Handlungen, durch welche die Erhöhung des pneumatischen Zustandes herbeigeführt wird, als solche sein Werk sind — und folgerichtig muß das auch gelten von den Bußwerken, die den Geistbesitz wiederbringen (s. S. 27) —, dann ergibt sich deutlich das Wechselverhältnis von „neuem Menschen" und „Wandel im Geiste". Bedeutet jener neue Möglichkeiten, die Basis und Potenz für ein Handeln pneumatischer Art, so dient dieser dem Geistbesitz, führt den pneumatischen Zustand herbei oder stellt ihn wieder her und wirkt steigernd auf ihn zurück.

Ist so das ganze religiös-sittliche Leben des Christen, das Können und das Wollen, Werk des Heiligen Geistes, wo bleibt da die menschliche Eigentätigkeit? Hat die Freiheit des Willens in der paulinischen Theologie noch eine Heimstätte? Oder ist das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen so stark, daß wir ihm machtlos unterworfen sind?

Aus Gal. 4, 6, wo es heißt, der Geist ist „rufend" *(κρᾶζον)* in uns, oder aus den Worten Röm. 8, 26, „der Geist selbst tritt für uns ein in unaussprechlichen Seufzern" *(αὐτὸ τὸ πνεῦμα*

[1] Dibelius übersetzt „geistgegebenen" (S. 119).

ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν), könnte man den Eindruck gewinnen, der Geist sei allein tätig ohne menschliche Mitwirkung. Allein dieselbe Tatsache wie Gal. 4, 6 wird Röm. 8, 15 ausgedrückt mit „in dem *(ἐν ᾧ*, sc. Heiligen Geiste*)* wir rufen“, was für die eigene freie Tätigkeit noch genügenden Spielraum läßt. Was sodann Röm. 8, 26 angeht, so gibt der erste Teil des Verses Fingerzeige für die richtige Auffassung. Der Apostel sagt uns, wir sind so schwach, daß wir nicht wissen zu beten, wie es sich gehört. Da tritt der Geist für uns ein; von seiner Kraft getragen, vermögen wir zu beten, wie es recht ist. „Adiutorium igitur Spiritus sic expressum est, ut ipse facere diceretur, quod ut faciamus facit“, erklärt der hl. Augustinus und weist zur Stütze dieser Exegese hin auf Matth. 10, 20, wo der Herr eine ganz ähnliche Redeweise gebraucht[1]. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß an unserer Stelle von ekstatischen Ausnahmezuständen die Rede ist, und daraus dürfte nicht ein allgemeines Prinzip für das allgemeine Geisteswirken erschlossen werden[2]. Hier gilt der alte hermeneutische Grundsatz, die eindeutigen, klaren Aussprüche müssen die dunkleren erklären. An solchen einwandfreien Stellen fehlt es nun keineswegs.

Röm. 8, 11 spricht von dem in den Gläubigen wohnenden Heiligen Geiste. Daraus wird dann V. 12 f. der Schluß gezogen: „Dann aber sind wir, Brüder, auch nicht dem Fleisch pflichtig *(ὀφειλέται)*, nach dem Fleische zu leben. Wenn ihr nämlich nach dem Fleische lebet, dann werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches ertötet, werdet ihr leben.“ Demnach befindet sich auch der Mensch, in dem der Geist wohnt (V. 11) und den er treibt (V. 14), noch in der Möglichkeit, dem Fleische oder dem Geiste zu folgen, Tod oder Leben zu wählen.

Dieser Tatsache begegnen wir fast immer da, wo der Gegensatz von Geist und Fleisch berührt wird. Beinahe ständig lesen wir die Mahnung, im Geiste zu wandeln und nicht die Gelüste

[1] Siehe Cornely p. 441, Anm.; vgl. A. Maier S. 280.

[2] Bartmann (S. 140) übersetzt *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* mit „unausgesprochene Gebetsseufzer“ im Sinne von innerlichem Gebete, „wortlos, angefacht vom Heiligen Geiste, entströmend dem Menschengeiste hin zu Gottes Geist“. Zorell (p. 25) hat beide Bedeutungen, tacitus und inenarrabilis, und gibt an obiger Stelle auch der ersteren den Vorzug. Dagegen Preuschen (Sp. 47) und Ebeling (S. 19) haben nur unaussprechlich.

des Fleisches zu vollbringen (vgl. Gal. 5, 16), was doch nur einen Sinn hat, wenn der Heilige Geist die menschliche Freiheit noch bestehen läßt und ihm gegenüber ein Widerstand möglich ist. Die Ausdrücke, durch die Phil. 1, 19, Gal. 3, 5 und Röm. 8, 26 *(ἐπιχορηγίας, ἐπιχορηγῶν, συναντιλαμβάνεται)* das aktuelle Wirken des Heiligen Geistes bezeichnet wird, schließen ein unbedingtes Herrschen aus.

Jeder Zweifel über die Anschauung Pauli in diesem Punkte wird aber dadurch gehoben, daß er eine Sünde, ja ein schweres Sündigen des Christen sehr wohl kennt[1]. Er hat in seinen Gemeinden sittliche Mißstände zu rügen (vgl. 1 Kor. 5, 1 ff.; 6. Ephes. 4, 25—32), teilweise sogar mit schweren Strafen zu bekämpfen (1 Kor. 4, 21; 5, 5). Er kennt solche, die dem Geist der Gnade Schmach antun (Hebr. 10, 29), welche abfallen, den Sohn Gottes von neuem kreuzigen und den Schmähungen preisgeben (Hebr. 6, 6; Apg. 7, 51). Er muß immer und immer wieder mahnen, dem christlichen Ideal treu zu bleiben und nicht in den früheren Zustand der Unwissenheit und Sittenlosigkeit zurückzusinken, den Heiligen Geist nicht zu betrüben (Röm. 12, 1 ff.; 1 Kor. 3, 1 ff.; 2 Kor. 6, 1; Gal. 3, 1; 1 Thess. 4, 1 ff.; Ephes. 4, 17 ff. 30; Phil. 4, 1; Kol. 3, 1 f.; 1 Tim. 1, 19 f.). Das alles beweist, daß der Apostel weit davon entfernt ist, eine ungehinderte Herrschaft des Heiligen Geistes über das sittliche Leben des Menschen zu lehren.

Mystische Sakramentsreligion und freie Sittlichkeit des Gläubigen sind nicht Gegensätze, wie man sie schon bei Paulus zu finden glaubte. Man ist nicht berechtigt, im Hinblick auf das stark betonte sittliche Geistwirken einerseits und die moralischen Appelle anderseits von einer Antinomie in der Frömmigkeit Pauli zu reden[2]. Der Geist und das eigene freie

[1] Vgl. Benz, Ethik S. 118—126.

[2] So Bousset in „Jesus der Herr" (S. 74). Auch in „Kyrios Christos" hat er die Auffassung schon vertreten (S. 132 ff., vgl. S. 164), indem er den Begriff des ethischen Supranaturalismus bei Paulus überspannt. „Der paulinische Christ hat, wie ein Ekstatiker, sein Ich verloren, nicht nur vorübergehend, sondern dauernd" (S. 133). 2 Kor. 12, 2 ff., auf welche Stelle sich B. zum Beweise vorzüglich beruft, gibt zu dieser Anschauung kein Recht. Dort ist nicht von den religiös-sittlichen Wirkungen des Heiligen Geistes die Rede, sondern von außerordentlichen Offenbarungen, wie sie nur Paulus erhielt. Der Apostel führt sie an, um die Rechtmäßigkeit seines Apostolates zu beweisen. B. übersieht hier die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, welche er

Ich sind zwei sich ergänzende Faktoren des sittlichen Lebens und Wirkens. Das göttliche Pneuma heilt den natürlichen „inneren Menschen“ von seiner ihm seit dem Sündenfall des Stammvaters anhaftenden Schwäche und hebt den Gefallenen wieder hinauf zu der Höhe, auf der er einmal stand (Röm. 5, 12 ff.). Das geschieht allerdings nicht ohne des Menschen eigenes Mitwirken, nicht ohne Eingehen des menschlichen *νοῦς* auf die Intentionen und Antriebe des Heiligen Geistes. Denn dieser wirkt nicht mit magischer Gewalt, sondern durchaus psychologisch, die natürlichen Kräfte des Menschengeistes vervollkommnend und steigernd, nicht sie zerstörend.

IV. Kapitel.

Die „künftige Herrlichkeit“.

(Röm. 8, 14.)

Das Wirken des göttlichen Pneuma weist über das Grab hinaus. Alles, was es hienieden im Menschen schafft, hat seinen Zielpunkt in der „jenseitigen Herrlichkeit“ *(μέλλουσα δόξα)*, welche dereinst an den Gotteskindern offenbar werden soll (Röm. 8, 18. 23).

Δόξα hat bei Paulus einen mehrfachen und doch wieder einen begrenzten Sinn. Die Bedeutung „Meinung, Ansicht, Vorstellung“, welche dem Wort in der profanen, klassischen Gräzität in erster Linie eignet[1], kommt ihm bei Paulus nirgends zu. Der Apostel ist hier wieder vom Alten Testamente beeinflußt. Er gebraucht *δόξα* in dem Sinne, in welchem die Septuaginta es fast stets verwendet[2], als Übersetzung des hebräischen כָּבוֹד.

---

selbst bei Paulus konstatiert (s. S. 140, Anm. 1). Darnach ist seine Behauptung zu beurteilen, bei Paulus sei trotz aller Konzessionen an das eigene Ich, wie sie besonders Röm. 7 zu finden seien, dieses nur ein „Schemen, eine Schattengestalt“. — Auch Weinel (Bibl. Theol. S. 301 f.) spricht von einem „Müssen“ und „Nichtanderskönnen“ einerseits und doch von einem begleitenden Gefühl absoluter Freiheit von Dingen und Menschen“ anderseits. — Seeberg kommt auch hier der Wahrheit näher, wenn er schreibt (S. 74): „So stark Paulus die Wirkung Gottes betont, so wenig ist es seine Absicht, die sittliche Entwicklung des Christen als einen Naturprozeß darzustellen. Die starke Hervorhebung des Strebens und der Verantwortlichkeit des Menschen zeigt das.“ — Auch Pfleiderer (Urchristent. I, 276 ff.), der so sehr das enge Ineinanderwirken des göttlichen und menschlichen Geistes betont, muß doch deren Verschiedenheit und des letzteren Freiheit anerkennen.

[1] Cremer-Kögel S. 345. [2] Ebd. S. 346.

„Herrlichkeit" ist wohl die allgemeinste, treffendste Wiedergabe, in der die einzelnen Momente der ganzen Vorstellung enthalten sind.

Inhaltlich wird der Begriff der δόξα durch drei Momente bestimmt. Erstens bezeichnet das Wort eine Erhebung, Verklärung und Vervollkommnung des physischen Seins. Diese kann, wie es die ursprüngliche Bedeutung besagt, eine materielle sein, im Sinne von Lichtglanz, Glorienschein. So kommt das Wort im Alten Testamente vor (Exod. 34, 30) und so gebraucht es auch Paulus bisweilen (2 Kor. 3, 7; 2 Thess. 1, 9). In übertragener Bedeutung ist die Herrlichkeit dann ein geistiger, immaterieller Glanz. Unvergänglichkeit und Ewigkeit gehören als Wesensmerkmale dazu (1 Röm. 2, 7). So ist der Sinn 2 Kor. 3, 18 und 4, 6 zu nehmen[1]. Das zweite Moment besteht in der aus der Erhebung des Seins sich ergebenden Ehre, dem Ruhm und der Anerkennung, dem Glück für das Menschenherz (Röm. 2, 7; 1 Kor. 2, 8 f.). Drittens bringt die δόξα eine Verähnlichung mit Gott mit sich, eine Annäherung an seine (gewiß geistige) Herrlichkeit. Zu dem „Glanz" kommt noch der Gedanke Abglanz (1 Kor. 11, 7; 2 Kor. 3, 18), wie ja überhaupt die δόξα etwas ist, was mit Vorzug und in erster Linie Gott bzw. Christus eignet (1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 4, 46; Röm. 5, 2; 6, 4; 11, 36; Ephes. 1, 17; Phil. 3, 21; 1 Tim. 3, 16). „In Summa: δόξα ist da, wo Gott ist und sich mitteilt; sie umschließt die Fülle seines Wesens und seiner Offenbarung."[2]

Wir alle sind zur Herrlichkeit berufen. Der Apostel fordert seine Leser auf, würdig zu wandeln des Gottes, „der euch ruft zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit" (εἰς δόξαν; 1 Thess. 2, 12). Gott hat uns durch das Evangelium berufen „zur Erlangung

---

[1] Vgl. dafür die treffende Beweisführung bei Bertrams S. 115 ff.

[2] Cremer-Kögel S. 123. Ähnlich Th. Simon S. 18 ff., Titius S. 72, wenn auch diese Autoren zu sehr die materielle Lichtglorie betonen und zu wenig beachten, daß physische Herrlichkeit auch eine geistige sein kann und bei Paulus oft ist. Dafür spricht besonders die Tatsache, daß er die δόξα häufig Gott zuschreibt, der ihm reiner Geist ist (vgl. 1 Kor. 2, 11). — H. Böhlig (S. 97 ff.) will δόξα in der Doppelbedeutung von Glorie und Ehre auch in der persisch-mithräischen Religion, welche in der Heimat Pauli sehr verbreitet gewesen sein soll, gefunden haben. Ebenso Reitzenstein in der hellenistischen Mysterienliteratur (Hellenistische Myst. S. 169).

der Herrlichkeit (δόξης) unseres Herrn Jesus Christus" (2 Thess. 2, 14; vgl. Hebr. 2, 10).

Sie erscheint sehr oft bei Paulus als ein Gut, das wir erst im Jenseits erlangen. Röm. 8, 18 wird sie den Leiden „dieser Zeit" (τοῦ νῦν καιροῦ) gegenübergestellt und eine „zukünftige Herrlichkeit" (μέλλουσα δόξα) genannt, welche an uns offenbar wird. Denselben Gedanken finden wir 2 Kor. 4, 17: „Unsere augenblicklich geringe Trübsal erwirkt uns in immer neuer Überschwänglichkeit ewige Fülle von Herrlichkeit" (δόξης). Röm. 2, 7 wird denen, welche durch standhafte Übung guter Werke Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit (δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν) erstreben, ewiges Leben (ζωὴ αἰώνιος) versprochen. Die Nebeneinanderstellung von Herrlichkeit, Unvergänglichkeit und die Erfüllung des Strebens im ewigen Leben zeigt klar, daß die Herrlichkeit als eine jenseitige zu nehmen ist. Mehrmals ist die δόξα Gegenstand des Hoffens und Verlangens (Röm. 5, 12; Phil. 1, 19; Kol. 1, 26), etwas, wonach wir uns sehnen und seufzen (Röm. 8, 21 f.). Sie wird gegeben am Tage des Gerichtes: wenn Christus, „unser Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr miterscheinen in Herrlichkeit" (Kol. 3, 4). Hingegen werden die, welche „ewige Strafe erdulden werden, im Verderben hinweg" müssen „von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht" (ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ; 2 Thess. 1, 9).

Diese δόξα, im Sinne von jenseitiger Herrlichkeit, steht nun in engster Beziehung zum Heiligen Geiste.

Zunächst ist die nähere Bestimmung der „künftigen Herrlichkeit" als einer Herrlichkeit der Gotteskinder beachtenswert (Röm. 8, 21)[1]. Gotteskinder sind die Gerechtfertigten, welche den Geist besitzen (s. S. 44 ff.).

Kol. 3, 4 verknüpft die Verheißung der Herrlichkeit für den Tag der Parusie unmittelbar mit der Tatsache der Christusgemeinschaft als deren Folge. Diese ist aber bekanntermaßen Geisteswerk (s. S. 47 ff.).

Die jenseitige Herrlichkeit tritt ein als Lohn guter Werke; diese sind aber Geistesfrüchte (s. S. 67 ff.). Eine klare Bestätigung dieses Schlusses bietet uns Gal. 6, 7 f.: „Was der Mensch sät, das wird er auch ernten; wer auf sein Fleisch sät, wird

[1] Die Vulgata hat auch Röm. 5, 2 „in spe gloriae filiorum Dei": im griechischen Text steht nur ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

von dem Fleisch Verderben ernten; wer aber auf den Geist sät, wird von dem Geist ewiges Leben ernten." Ewiges Leben im Jenseits ist also die Folge pneumatischen Lebens im Diesseits.

Fast noch deutlicher ist der Zusammenhang zwischen dem Wirken des göttlichen Pneuma und dem ewigen Leben Tit. 3, 6 f. Gott, heißt es dort, hat reich den Heiligen Geist durch Jesum Christum, unsern Heiland, ausgegossen, „damit wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben würden gemäß Hoffnung auf ewiges Leben." Der durch den Heiligen Geist Gerechtfertigte ist Erbe des ewigen Lebens. Auch Röm. 6, 22 ist dies das Ziel der Rechtfertigung, wenn auch hier deren wirkende Ursache, der Heilige Geist, nicht genannt ist.

Der Gedanke der Erbschaft erscheint auch sonst noch in Verbindung mit dem Heiligen Geiste. An einigen Stellen, wie Röm. 8, 17 („Sind wir aber Kinder, dann sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes, Miterben Christi") und Gal. 4, 7 („Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott"), ist die Erbschaft eine Folge der Gotteskindschaft, welch letztere doch Geisteswirkung ist. In ersterem Verse ist, wie Tit. 3, 7, auch gesagt, daß die Erbschaft in der Herrlichkeit besteht („wenn anders wir mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden").

Auch zu dem Geistessiegel wird die Erbschaft direkt in Beziehung gebracht. Nach Ephes. 1, 13 f. ist die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste eigens geschehen, damit sie „ein Unterpfand der Erbschaft" sei, „zur Erlösung seines (sc. Christi, V. 12) Eigentums" *(εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως)*. Nach obigen Stellen müssen wir in der Erbschaft das Anrecht auf das ewige Leben erblicken (vgl. Hebr. 9, 15). Der Ausdruck „zur Erlösung des Eigentums" spricht auch dafür. Denn nach der Ansicht der Exegeten ist mit dieser Erlösung der Antritt der jenseitigen Herrlichkeit seitens der Gläubigen (das ist der Sinn von *περιποιήσεως*) gemeint[1]. Das ist noch deutlicher Ephes. 4, 30, wo es heißt, die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste sei erfolgt für „den Tag der Erlösung". Dieser Tag kann kein anderer sein als der der Parusie. 2 Kor. 1, 21 f. und 2 Kor. 5, 5 wird die Besiegelung nur „Unterpfand" genannt, ohne nähere Bezeichnung, für was das Angeld gegeben ist. (Über 2 Kor. 5, 5 s. noch

[1] Cornely p. 55. — Dibelius S. 99. — Ewald S. 91. — Haupt S. 31. — Belser S. 29 f. — Henle S. 62. — Estius p. 319.

S. 89 f.) Nach Ephes. 1, 13 f. kann aber darüber kein Zweifel sein. Das Geistessiegel ist Unterpfand für die jenseitige Herrlichkeit. Wer den Heiligen Geist besitzt, der hat ein Erbrecht auf das ewige Leben. Es kann ihm am Tag der Vollendung und der Parusie nicht entgehen. Dieses Erbe ist nach Ephes. 1, 18 („welches der Reichtum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen" ist) dasselbe Gut, welches der Apostel anderwärts mit dem Namen *δόξα* bezeichnet.

Wir erfahren von Paulus auch etwas darüber, wie der Heilige Geist die jenseitige Herrlichkeit des Menschen schafft.

Der Dienst des Alten Bundes, führt der Apostel 2 Kor. 3, 7 aus, verlieh dem Moses schon Herrlichkeit hienieden, den Glanz seines Antlitzes, so daß die Kinder Israels nicht in das Angesicht schauen konnten. „Wie wird nicht viel mehr der Dienst des Geistes in Herrlichkeit *(ἐν δόξῃ)* sein?" fragt er sodann (V. 8) und legt darauf dar (V. 9), daß das neutestamentliche Amt „der Gerechtigkeit überreich an Herrlichkeit" sei. Die Worte „da wir nun solche Hoffnung haben" (V. 12) weisen darauf hin, daß diese Herrlichkeit, wenigstens in der Hauptsache, in der Zukunft liegt, daß sie die „gloria futuri saeculi"[1] ist. Aber anderseits schließt sich „wird sein in Herrlichkeit" (V. 8) unmittelbar an eine präsentische Schilderung des Amtes[2] an, so daß die Herrlichkeit hienieden wenigstens schon beginnen muß. Die Parallele mit dem Dienste des Moses im Alten Bunde wäre sonst nicht recht verständlich.

Diese Auffassung harmoniert mit Vers 18 desselben Kapitels. Die Umgestaltung findet danach statt „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit" *(ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)*. Sie beginnt in der Gegenwart („wir werden umgestaltet") und setzt sich ständig fort bis zu

[1] Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther S. 82.

[2] A. Maier S. 69 ... „Hiernach wird man zur Annahme geführt, daß der Apostel dort mit der gegenwärtigen inneren Würde (wir würden schärfer sagen Herrlichkeit im physischen, nicht nur moralischen Sinne) des neutestamentlichen Amtes die dem Lichtglanze auf Mosis Angesicht analoge äußere Glorie zusammenfasse, welche dereinst bei der Wiederkunft Christi die Diener des Neuen Bundes und alle Glaubenstreuen, die durch jene zur Vollendung gelangen, umgeben wird. Vgl. 4, 17; 5, 1 ff. Auch nach dieser Auffassung kann *ἔσται* als ein logisches Futurum genommen werden, aber als ein solches, das noch auf die Gegenwart und Zukunft zumal geht" (a. a. O. S. 70). Vgl. Lietzmann S. 179.

ihrer Krönung in der jenseitigen Herrlichkeit. Ihre Wirkursache ist der Heilige Geist (s. S. 51).

Röm. 8, 30 ist dieser Anschauung auch sehr günstig. Dort heißt es: „Die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht" *(ἐδόξασεν)*. Demnach setzt die Verherrlichung schon mit der Rechtfertigung ein[1].

Der Heilige Geist wirkt die jenseitige Herrlichkeit nicht in rein äußerer oder juristischer Weise, so daß er hier in unserem irdischen Leben die religiös-sittlichen Voraussetzungen schaffen würde, auf Grund deren Gott später die Herrlichkeit verleiht. Er teilt der Seele hienieden schon etwas mit von der Herrlichkeit, legt in der Rechtfertigung den physischen Grund, auf dem das „ewige Haus im Himmel" dereinst errichtet wird (2 Kor. 5, 1). Das ist auch nur eine Konsequenz der gewonnenen Auffassung von der Rechtfertigung bei Paulus, welche nicht einen juristischen Akt, sondern eine Veränderung unserer Natur bedeutet. Deshalb sagt auch der Apostel Röm. 8, 17: Die künftige Herrlichkeit werde geoffenbart an uns. Sie ist schon da, aber noch verborgen. Einmal bricht sie hervor, „das Offenbarwerden der Söhne Gottes"[2] (Röm. 8, 19).

Wie es nach dieser ganzen Darstellung nicht anders zu erwarten ist, sind die Gottlosen und Sünder von der Herrlichkeit ausgeschlossen. „Die dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen", werden „ewige Strafe dulden im Verderben, hinweg von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht" *(ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ;* 2 Thess. 1, 9). Das Leben nach dem Fleische führt zum Ausschlusse aus dem Reiche Gottes (Gal. 5, 21). Ein Land, „welches den oftmals darauf herabkommenden Regen einsaugt" . . ., aber nur „Dornen und Disteln hervorbringt, ist verworfen und dem Fluche

[1] Man hat schon *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* 2 Kor. 5, 3 so erklären wollen, daß dort das geistige Gewand der übernatürlichen, geistgewirkten (s. V. 5) Gerechtigkeit als Bedingung für die Auferstehung bezeichnet wird. Aus dieser Stelle wird man das nicht lesen können; der ganze Redezusammenhang läßt es nicht zu. *Ἐνδυσάμενοι* wird entweder auf den Auferstehungs- oder den irdischen Leib und entsprechend *γυμνοί* auf die Körperlosigkeit zu beziehen sein. Siehe A. Maier S. 102 f. — Siehe die schöne Erklärung von Bertrams S. 130—132.

[2] „Aber mitten in dieser Welt zeigen sich schon die Kräfte der zukünftigen. Das künftige Reich Gottes wirkt voraus in diese Welt hinein." Gunkel S. 70.

nahe, und sein Ende ist Verbrennung" (Hebr. 6, 7 f.). Nach den vorausgehenden, wiederholt genannten Versen 5, 6 sind mit dem Bilde solche Christen gemeint, welche, des „Heiligen Geistes teilhaftig geworden", die „himmlische Gabe gekostet haben", und dann treulos geworden sind. Das sarkische Leben bringt hier schon den geistigen Tod (s. S. 55 ff.), im Jenseits den ewigen (vgl. Gal. 6, 8).

Die „künftige Herrlichkeit" umfaßt auch den Leib. Er ist ja hienieden schon Tempel des Heiligen Geistes, unsere Glieder sind Christi Glieder, er ist geheiligt und soll nur zum Dienste Gottes verwendet werden (s. S. 58). Folgerichtig soll er auch dereinst an der Herrlichkeit teilnehmen. Der Geistesbesitz garantiert ihm diese Teilnahme. „Wenn aber der Geist dessen, welcher Jesum von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Jesum Christum von den Toten auferweckt hat, auch euere sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist" (Röm. 8, 11). Gerade so wie Christus erweckt wurde, so wird es auch mit unserem Leibe geschehen (vgl. Röm. 6, 5). Wirkursache ist hier wie dort der Heilige Geist. „Auch wir selbst seufzen in uns, die Gotteskindschaft erwartend, nach der Erlösung unseres Leibes" (Röm. 8, 23). Die Begründung und Berechtigung für unsere Auferstehungshoffnung (V. 24) gibt der Apostel in den Worten: „die wir die Erstlinge des Geistes haben"[1] (V. 23). Wir haben jetzt die Anfänge des Geistes empfangen; das ist uns das Unterpfand, daß wir auch die Vollendung, die Erlösung des Leibes erwarten dürfen.

2 Kor. 5, 1—4 ist die Auferstehung unseres Leibes zu glorreicher Herrlichkeit geschildert. Dann sagt der Apostel (V. 5): „Der uns aber dafür bereit gemacht hat, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat" *(ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος)*. Mit dem nachgestellten Partizip *ὁ δοὺς* etc. ist der Grund angegeben, warum wir diese Auferstehung be-

[1] „Sicut enim proprie primas fruges significat (sc. *ἀπαρχή*), quae ex agro desumuntur, ut earum oblatione messis integra Deo consecretur (cf. ad 1 Cor. 15, 20), ita translate designat quidquid tempore et ordine prius est, ita ut ab aliis eiusdem generis rebus tempore posterioribus distinguatur (11, 16; 16, 5; 1 Cor. 15, 20—23; 16, 15; 2 Thess. 2, 13; Jac. 1, 18; Apoc. 14, 4)." Cornely p. 435.

stimmt erwarten dürfen. Wir haben ja schon das Unterpfand dafür, den Heiligen Geist[1].

Phil. 3, 20 f. heißt es, wir erwarten unsern Erlöser, den Herrn Jesus Christus, „welcher umbilden wird den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit *(τῆς δόξης αὐτοῦ)* gemäß der Macht, durch welche er sich alles unterwerfen kann". Daß hier Christus als Wirkursache für die Umgestaltung unseres Leibes genannt wird, während bisher diese Wirkung dem Heiligen Geiste zugeschrieben wurde, ist nach unsern früheren Ausführungen über diese beiden Faktoren des Heilswerkes (s. S. 37 f.) kein Widerspruch. Die Stelle enthält einen neuen Gedanken, insofern gesagt ist, daß der auferstandene Leib dem herrlichen, verklärten Leib Christi ähnlich sein wird.

Weiteres darüber, wie unser Leib dereinst umgestaltet wird, erfahren wir 2 Kor. 5, 1—4 und 1 Kor. 15, 35 ff. Es ist hier nicht Aufgabe, eine erschöpfende Darstellung der paulinischen Lehre von der Auferstehung zu geben, sondern nur auf die Mitwirkung des Heiligen Geistes dabei abzuheben. Aus 2 Kor. 5, 1—4, insbesondere aus V. 2, könnte man den Eindruck gewinnen, der Apostel denke sich die Auferstehung als das Anlegen eines neuen Leibes „aus pneumatischer *δόξα*", wie man ein neues Kleid anzieht[2]. Das würde nicht harmonieren mit allen andern paulinischen Stellen, wo von einem Auferstehen unseres verstorbenen, im Grabe ruhenden Leibes (Röm. 8, 11; 1 Kor. 15, 43), einer Erlösung (Röm. 8, 23) und Umgestaltung (Phil. 3, 20) unseres Leibes die Rede ist. 2 Kor. 5, 1 ff. hat Schwierigkeiten für die Exegese, aber sie sind nicht unlösbar, wie die Ausführungen von Bertrams beweisen[3]. Hier gilt wieder:

---

[1] A. Maier S. 105. — Heinrici S. 146 f. — Bachmann S. 232. — Estius p. 84. — Cornely p. 145.

[2] So Lietzmann S. 184, Gunkel S. 108, Joh. Weiß S. 371.

[3] S. 137—142. — Dabei müssen wir doch gestehen, daß wir uns mit einer Beeinflussung Pauli durch „hellenistische Wendungen" (a. a. O. S. 142) hier nicht recht befreunden können. Der Apostel hätte ohne Korrektur nur falschen oder doch schiefen Auffassungeu Vorschub leisten können. Ob die Lösung nicht in der christlichen Begriffssprache, welche vom Alten Testamente beeinflußt ist, liegt und für das besonders schwierige *ἐπενδύσασθαι* (2 Kor. 5, 2. 4) nicht dieselbe ist, wie Röm. 13, 14 und Gal. 3, 27 (s. S. 49, Anm. 1)? Es würde dann ganz übereinstimmend mit der sonstigen Auferstehungslehre Pauli die Erhöhung der Natur ausgedrückt. *Οἰκητήριον* wäre am besten mit Bertrams abstrakt zu nehmen (vgl. Christus anziehen Gal.

die klaren, eindeutigen Stellen erklären die zweideutigen, zumal beide Gruppen in dieselbe Zeit der literarischen Tätigkeit Pauli fallen.

1 Kor. 15, 44 wird der auferstandene Leib genannt „ein geistiger Leib" *(σῶμα πνευματικόν)*, im Gegensatz zu „sinnlicher Leib" *(σῶμα ψυχικόν)*, welch letzteren wir mit uns tragen und der in die Erde gesät wird (ebd.). *Σῶμα ψυχικόν* ist der Leib mit den animalischen Eigenschaften und Funktionen, wie sie die *ψυχή* mitzuteilen pflegt (s. S. 13 Anm. 1). Der Leib ist genannt nach dem ihn beherrschenden und seine Natur bestimmenden Prinzip. Entsprechend ist dann das *σῶμα πνευματικόν* jener Leib, der vom göttlichen Pneuma in seinem Sein und Leben beherrscht ist. Solange wir noch im Fleische wandeln, wirkt der Heilige Geist nur auf den „inneren Menschen", auf das „Herz" oder den „Geist" (s. S. 29 ff.). Dereinst aber, nach der Auferstehung, wird das göttliche Pneuma auch auf den Leib seine Herrlichkeit ausgießen, genau so, wie es dieselbe über den Leib Christi ausgegossen hat (s. Phil. 3, 20 f.). Die niederen, animalischen Funktionen werden aufhören, der Leib erhält eine andere Seinsweise. „Gesät wird in Vergänglichkeit, auferweckt wird in Unvergänglichkeit; gesät wird in Unehre, auferweckt in Herrlichkeit *(ἐν δόξῃ)*, gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft" (V. 42. 43). Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft sind uns schon als Gaben des Heiligen Geistes an die Seele begegnet. Sie werden nunmehr auch dem Leibe zuteil. Das *σῶμα πνευματικόν* (über das Adjekt. s. S. 78) ist unser Leib, dem durch den Heiligen Geist neue höhere Qualitäten verliehen worden sind, dieselben Qualitäten, wie sie uns die Evangelien vom Leibe des auferstandenen Christus berichten.

Diese Erhebung des Leibes ist der Abschluß und die Krönung des allgemeinen pneumatischen Wirkens im Menschen.

* * *

3, 27). — B. hat der Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes eine sehr gründliche Behandlung (S. 121—143) angedeihen lassen, da sie für das Wesen des Geistes sehr bedeutsam ist. Das Ergebnis seiner Untersuchungen lautet: „Ein Leib aus *πνεῦμα* oder aus *δόξα* oder wie man den angeblichen Himmelsstoff nennen mag, hat in der paulinischen Vorstellungswelt keinen Raum" (S. 143).

Die Wirkungen des Heiligen Geistes, welche bisher zur Darstellung kamen, sind zusammengefaßt unter den Titel allgemeines Geisteswirken. Denn bei aller Verschiedenheit treffen sie sich in dem einen Punkte, daß sie allen Menschen, welche mit dem Evangelium bekannt werden und vor allem es gläubig annehmen, zuteil werden können und sollen. Sie sind nicht Zugaben zum Christenstand, sie begründen ihn vielmehr, machen sein Wesen und seinen eigentlichen Inhalt aus[1]. Alle die pneumatischen Tatsachen, die uns bisher begegneten, wurden von sämtlichen Christen ausgesagt bzw. gefordert. Nirgends trafen wir eine Einschränkung auf einzelne Persönlichkeiten oder Gruppen innerhalb der Gemeinden. Im Geiste sein und nach dem Geiste leben, erschien als Verpflichtung für alle, das Gegenteil wurde getadelt und mit Strafe bedroht. Ziel und Inhalt dieser Geisteswirkung sind jene Zustände und Tätigkeiten, welche das Evangelium der Menschheit als neue große Heilsgüter bietet: Erkenntnis Gottes, Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, Verwirklichung des sittlichen Lebensideals nach Gottes Gesetz und schließlich ewige Seligkeit, Unsterblichkeit an Leib und Seele. Mit Nachdruck sagt deshalb der Apostel 1 Kor. 12, 13: „Denn in einem Geiste *(ἐν ἑνὶ πνεύματι)* sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, ob Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und alle sind wir mit einem Geiste *(ἓν πνεῦμα)* getränkt worden“, und Röm. 8, 9 verkündet er als Fundamentalgesetz: „Wenn aber einer den Geist Christi nicht hat, so gehört er ihm nicht an.“

Exkurs:

Paulus und der Begriff *χάρις*.

Die katholische Theologie hat für das Mittel bzw. die Gabe, durch welche der Heilige Geist in den Seelen Erlösung und Heiligung wirkt, den besondern Terminus „Gnade“. Die *χάρις* ist das, was der Geist Gottes hineinströmen läßt in die Herzen, wodurch die Natur erhöht und neues Leben geschaffen wird.

---

[1] „Am Heiligen Geiste erkennt man den Christen (Röm. 8, 9). Wie den Juden seine Beschneidung am Fleisch, so charakterisiert den Christen die Beschneidung des Herzens im Heiligen Geiste (Röm. 2, 29). Christen stehen im Geiste (Phil. 1, 27). Jesus, das Evangelium und der Heilige Geist sind die Kriterien der neuen Religion.“ Weinel, Bibl. Theol. S. 264. — „Paulus aber dekretiert, daß der Geist zum notwendigen Besitzstande eines jeden christlichen Lebens gehöre.“ Bousset S. 129.

Der Begriff begegnet uns auch häufig in den paulinischen Briefen. Deshalb dürfte eine kurze Untersuchung darüber, ob das Wort schon beim Apostel den Sinn hat, in welchem die Dogmatik es gebraucht, angebracht sein.

Wir haben bei Paulus zwei Gruppen von Bedeutungen.

Bisweilen kommt das Wort χάρις im Sinne von „Dank" vor. Wiederholt gebraucht der Apostel diesen Ausdruck, wo er Gott Dank sagt für empfangene Wohltaten (1 Kor. 15, 57; 2 Kor. 2, 14; 9, 15; Röm. 6, 17; 1 Tim. 1, 12; 2 Tim. 1, 3). Den Dank an Menschen bezeugt er damit 1 Kor. 10, 30.

Weit häufiger ist der andere Inhalt, und zwar in verschiedenen Variationen.

An einer Stelle bedeutet χάρις die objektive, äußere Annehmlichkeit und Anmut, nämlich Kol. 4, 6, wo der Apostel mahnt: „Euer Wort sei immer in Anmut (ἐν χάριτι), mit Salz gewürzt, um zu wissen, wie ihr einem jeden zu antworten habt."

An den meisten andern Stellen bezeichnet es dagegen die subjektive Neigung der Huld und des Wohlwollens gegen andere Menschen, bedeutet es insbesondere die Gesinnung Gottes gegen die sündige Menschheit, insofern er uns Erlösung, Verzeihung der Schuld und Rechtfertigung zuteil werden läßt. Wesentlich ist das Fehlen jeder rechtlichen Verpflichtung auf seiten Gottes und jedes Anspruches auf seiten der Menschen. Aus reinem Erbarmen rettet und erhebt er uns. Diese Gesinnung Gottes bzw. Christi ist χάρις, zu deutsch „Gnade".

In dieser Bedeutung gebraucht Paulus das Wort sehr häufig in bezug auf Gott (2 Thess. 1, 12; 1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 8, 1; Gal. 2, 21; Röm. 5, 15; Eph. 3, 2; Kol. 1, 6; Hebr. 2, 9; 12, 15), auf Christus (1 Thess. 5, 28; 2 Thess. 1, 12; 3, 18; Gal. 1, 6; 6, 18; Röm. 16, 20; 1 Kor. 16, 23; 2 Kor. 8, 9; 13, 13; Phil. 4, 23; Philem. 25; 1 Tim. 1, 14; Tit. 2, 11), als Einleitung in den Briefen und in Verbindung mit verwandten Begriffen, wie „Erbarmen" (ἔλεος) und „Friede" (εἰρήνη; Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2). Die χάρις wird nachdrücklich zum Prinzip erklärt, aus dem das christliche Heil fließt gegenüber der Werkgerechtigkeit der Judaisten (vgl. Gal. 5, 4; Röm. 3, 24; 11, 6; Eph. 2, 8). Das ganze Heilswerk steht unter der großen alles beherrschenden Macht der Gnade: „Denn nicht seid ihr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade" (ὑπὸ χάριν; Röm. 6, 14).

Von der Gesinnung wird dann der Begriff übertragen auf die in dieser Gesinnung verliehene Gabe oder die ausgeübten Wirkungen.

Schon äußere Gunsterweise und Wohltaten, wie Almosen, können *χάρις* heißen (1 Kor. 16, 3; 2 Kor. 1, 15; Ephes. 4, 29).

Noch mehr heißen so jene inneren, geistigen Wirkungen, welche vorzüglich ein Erweis göttlicher Liebe sind, jene erlösenden und heiligenden Wirkungen, wie sie der Heilige Geist im Christen hervorbringt.

Schon in dem so häufig wiederkehrenden Segensspruch „die Gnade *(ἡ χάρις)* des Herrn Jesus Christus usw." (s. die Stellen bei *χάρις Χριστοῦ* S. 93) legt sich diese Auffassung nahe. Es kann ebensogut wie die subjektive Gesinnung der liebenden Huld Christi auch die daraus hervorgehende Wirkung gemeint sein. Noch mehr ist daran zu denken bei „Geist der Gnade" *(πνεῦμα τῆς χάριτος;* Hebr. 10, 29).

Ziemlich deutlich ist dieser Sinn 2 Kor. 6, 1 („Wir ermahnen euch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfanget"), wenn auch die Möglichkeit, an passive Gunst zu denken, deren man sich erfreut[1], nicht ausgeschlossen ist. Röm. 5, 15 steht neben „die Gnade Gottes" *(ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ)* geradezu „das Geschenk in Gnade" *(ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι)*. Deutlich erscheint die *χάρις* als eine aus der Gewalt des Bösen befreiende Macht Röm. 7, 25 und 2 Kor. 12, 9; an letzterer Stelle erscheint sie identisch mit *δύναμις*. Fast ebenso klar ist dieser Sinn 1 Kor. 15, 10 b.

Als Gabe erscheint *χάρις* Ephes. 4, 7 („einem jeden aber von uns wurde Gnade gegeben nach dem Maß der Schenkung Christi") und 1 Kor. 1, 4 („ob der Gnade Gottes, welche euch gegeben wurde in Christus Jesus"). Manchmal nähert sich die Bedeutung stark dem Begriff *χάρισμα* (vgl. Röm. 12, 6).

Die Gaben, welche hier mit *χάρις* bezeichnet werden, haben dasselbe Ziel wie die subjektive *χάρις*, der Gnadenwille Gottes bzw. Christi, und fließen aus diesem. Sie stehen im Dienste des christlichen Heils. Man muß sie deshalb mit jenen Wirkungen, welche Gott zu unserer Erlösung und Heiligung in den Herzen hervorbringt, d. h. mit den Wirkungen des Heiligen Geistes, identifizieren[2].

---

[1] Diese Bedeutung nimmt Zorell (S. 617) auch für einige andere Stellen an.

[2] Cremer-Kögel (S. 1120—1124) wird unseres Erachtens der Bedeutung *χάρις* als objektiver Hilfe bzw. Gabe nicht genügend gerecht. Er

Das Resultat lautet: χάρις kommt in den paulinischen Briefen in dem Sinne vor, in welchem die katholische Theologie das Wort gebraucht. Aber bei Paulus ist der Inhalt des Begriffes weiter. Die heutige, dogmatische Bedeutung ist eine Einschränkung auf einen Teil des paulinischen Inhaltes.

---

meint (S. 1123), gegen die einseitige, objektive Fassung = Gnadenkraft, Gnadengabe spreche die Unterscheidung von χάρις und δῶρον (Röm. 5, 15—17; Ephes. 2, 8). Uns will scheinen, daß gerade der prosmiscue Gebrauch beider Ausdrücke für χάρις = δῶρον spricht. Auch vermissen wir eine genügende Würdigung der wichtigen Stellen Röm. 7, 25 und 2 Kor. 12, 9. Was Cr.-Kög. sodann (S. 1125) gegen ein Einwohnen Gottes mittels der Gnade vorbringt, dürfte nach den gewonnenen Anschauungen über den „neuen Menschen" doch nicht so beweisend und sicher sein, wie er es darstellt. Bedauerlich an dem in vieler Hinsicht so wertvollen Werke ist die vollständige Mißachtung aller einschlägigen katholischen Literatur. — Der Bedeutung von χάρις im Sinne von Gnadengabe bzw. Hilfe werden mehr gerecht Preuschen Sp. 1152 und Ebeling S. 419.

Zweiter Teil.

Das besondere Wirken des Heiligen Geistes.

I. Kapitel.

Tatsache und Wesen.

Außer dem geschilderten allgemeinen Wirken des Heiligen Geistes im Menschen kennt der Apostel Paulus noch ein anderes, welches von besonderer Art ist. Verschiedene Merkmale scheiden es wesentlich von den allgemeinen Geistesgaben und nötigen uns, diese pneumatischen Tatsachen als eigene Gruppe für sich zu stellen[1].

Hauptquelle hierfür sind die Kapitel 12—14 des ersten Korintherbriefes, welche ex professo von diesem Gegenstande handeln. Der Apostel leitet schon 12, 1 ein: „Über die Geistesgaben *(περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν)* aber, Brüder, will ich euch nicht im unklaren lassen." Offenbar ist er von außen entweder durch direkte Anfrage oder besondere Ereignisse, vielleicht Mißstände — für letztere würde Kap. 14 sprechen — veranlaßt worden, sich über diesen Punkt zu äußern. Schon durch die genannte Einleitung sind somit die folgenden Tatsachen als pneumatische charakterisiert. Daß es sich um Wirkungen des Heiligen Geistes handelt, beweist 12, 3, wo Anweisung gegeben wird, wie diese von den Wirkungen anderer Geister zu unterscheiden sind. Der Geist, welcher im Christen wirkt, ist in diesem Verse durch die Attribute „Gottes" und „heiliger" genau gekennzeichnet.

Der Apostel fährt dann fort (V. 4 ff.): „Es gibt Unterschiede der Gnadengaben *(χαρισμάτων)*, aber derselbe Geist ist es, und es gibt Unterschiede der Dienstleistungen *(διακονιῶν)*, jedoch es ist derselbe Herr, und es gibt Unterschiede der Wirkungen *(ἐνεργημάτων)*, es ist aber derselbe Gott, der alles in allen

[1] Bousset (S. 128) spricht geradezu von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

ein Gerechter zu sein und ins ewige Leben zu gelangen. Das scheint Paulus durch Kap. 13 eigens hervorheben zu wollen.

„Und einen noch vortrefflicheren Weg zeige ich euch", 12, 31 b, bildet die Überleitung[1]. Was höher steht als alle Wundergaben und alles Zungenreden, als Kenntnis der tiefsten Geheimnisse und die stärkste Glaubenskraft, ist die Liebe (13, 1—3). Sie verleiht dem Christenleben den eigentlichen Wert; ohne sie ist auch der pneumatisch höchst Begabte nichts[2]. Sie hört nicht auf, wenn Prophetie, Glossolalie und pneumatische Erkenntnis ein Ende haben (13, 8). Sie zeigt und betätigt sich in allen sittlichen Tugendübungen, welche wir früher als allgemeine Geisteswirkungen kennen gelernt haben (13, 4—7). Klagen der niederen Glieder, daß sie nicht Stellung und Funktionen der höheren haben, sind unberechtigt. Sie gehören doch alle zum Leibe Christi, und das genügt (12, 15 ff.; V. 27).

Der Gedanke ist einleuchtend. Die religiös-sittlichen Güter bedingen den Wert des Christen. Die Charismen, um diesen üblichen Ausdruck für die besondern Geisteswirkungen zu gebrauchen (s. über den Terminus und seine Berechtigung S. 108), sind nicht notwendig, sind sogar ohne die religiös-sittliche Tüchtigkeit wertlos für das persönliche Heil[3].

Das ergibt sich auch aus ihrem Zweck. Sie sind nicht hauptsächlich zum persönlichen religiösen Nutzen des einzelnen Menschen — dieser ist deshalb nicht ganz ausgeschlossen bei gutem Gebrauch der Geistesgabe —, etwa zu dessen Heiligung und Vervollkommnung gegeben, sondern sie dienen der Gesamtheit, der Gemeinde. Das zeigt das Bild vom Leibe und von den

[1] Manche Übersetzer ziehen den Vers deshalb einfach herüber zu Kapitel 13; so z. B. Lietzmann S. 138.

[2] „Über alle wunderbaren Geisteswirkungen stellt er die Liebe." Feine S. 416.

[3] „Octroyés en vue du bien commun plutôt qu'en faveur de l'individu, auquel ils pouvaient néanmoins être utiles par le bon usage qu'il en faisait, les charismes étaient une sorte de luxe dans l'ordre supernaturel et pouvaient un jour disparaître, sans priver la société chrétienne d'aucun organe indispensable." Wir geben diese Äußerung von Prat (I, 174) nur mit einer Einschränkung wieder. Gewiß, für das religiös-sittliche Leben des einzelnen stellt das Charisma eine Art Luxus dar, aber nicht für den kirchlichen Organismus, wenigstens nicht das, was Paulus unter dem Charisma (= besondere Geisteswirkung) versteht. Das liegt schon im Bilde vom Leib und von den Gliedern. Prat nimmt Charisma einfach im Sinne der Dogmatik, was nicht angeht (s. S. 207 f.).

Gliedern („Wenn das Ganze ein einziges Glied wäre, wo wäre der Leib?“ — 12, 19). Das bezeugt das ganze Kapitel 14, wo Vorschriften über den Gebrauch der Charismen, insbesondere Prophetie und Glossolalie, gegeben werden. Sie sollen der Ausbreitung des Evangeliums („zum Zeichen ... für die Ungläubigen“, 14, 22) oder dem Gottesdienste, der Erbauung der Gläubigen dienen (14, 3. 4. 17).

Dasselbe Bild bieten andere Stellen, wenn es an diesen auch nicht so vollständig und sorgfältig ausgeführt ist wie 1 Kor. 12—14. Der Apostel mahnt Röm. 12, 3, keiner in der Gemeinde solle höher von sich denken, als sich geziemt, „so wie jedem Gott ein Maß des Glaubens zugeteilt hat“. Es folgt wieder (V. 4 und 5) das Gleichnis von dem Leibe Christi, dessen Glieder verschiedene Verrichtungen haben. Dann fährt Paulus fort (V. 6): „Indem wir verschiedene Gnadengaben *(χαρίσματα)* besitzen gemäß der uns verliehenen Gnade“ *(χάριν)*. Als einzelne Gaben werden hierauf (V. 6. 7. 8) genannt: „Prophetie, Diakonie, Lehrgabe, Ermahnung *(παράκλησις)*, Wohltätigkeit *(μεταδιδούς)*, Vorsteheramt *(προϊστάμενος)*, Barmherzigkeit *(ἐλεῶν)*“. Die Übereinstimmung mit 1 Kor. 12 ist offenkundig, so daß man sagen muß, der Apostel hat die besonderen Geistesgaben im Auge, wenn er auch den Heiligen Geist nicht nennt.

Abermals begegnen wir den besondern Geisteswirkungen Ephes. 4, 11: „Und er hat gesetzt die einen als Apostel, die andern aber als Propheten, andere wieder als Evangelisten *(εὐαγγελιστάς)*, andere aber als Hirten *(ποιμένας)* und Lehrer.“ Der, welcher gab, ist nach dem Zusammenhang (V. 7) Christus. Bekanntermaßen widerspricht dies nicht der Mitteilung dieser Gaben durch den Heiligen Geist, bestätigt dieselbe eher (s. S. 37 f.). Die Gaben sind nicht nur inhaltlich dieselben wie 1 Kor. 12 — neu sind nur „Evangelist“ und „Hirte“, aber diese sind wieder andern schon genannten verwandt (s. Kap. 2) —, sondern auch hier wird V. 12 als deren Zweck angegeben „für die Vollendung der Heiligen zum Werke des Dienstes *(διακονίας)*, zum Bau des Leibes Christi“. Für die Gemeinde, für den Dienst an „den Heiligen“ sind diese Gaben verliehen. Auch das Bild vom Leibe Christi fehlt nicht, und den baut ja der Heilige Geist auf (1 Kor. 12, 13).

Von besonderen Geisteswirkungen wissen ferner die Pastoralbriefe zu berichten. Timotheus wird 1 Tim. 4, 14

gemahnt: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe *(χαρίσματος)*, die in dir ist, welche dir verliehen wurde nach prophetischem Wort[1], als das Presbyterium die Hände auflegte.“ Derselbe Vorgang wird wieder 2 Tim. 1, 6 erwähnt: „Deswegen ermahne ich dich, anzufachen die Gnadengabe *(τὸ χάρισμα)* Gottes, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände.“ Der Heilige Geist ist nicht genannt. Aber das, was verliehen wurde, heißt *χάρισμα*, und da gilt Knabenbauers[2] Wort: „Omne *χάρισμα* datur per Spiritum Sanctum“ (1 Kor. 12, 4). Auch ist 1 Tim. 4, 14 aus dem Zusammenhang zu erkennen, daß Timotheus die charismatische Gabe für den Dienst in und an der Gemeinde erhielt. Denn der Vers steht mitten unter Weisungen, welche dem Schüler für seine Lehr- und Hirtentätigkeit gegeben werden. An der zweiten Stelle ist dieser Zweck nicht so ganz klar ausgesprochen, aber doch immerhin in den Versen 7 und 8 zu finden, besonders wenn man die erste Stelle mit in Betracht zieht.

1 Tim. 5, 22 zeigt ebenfalls verwandten Inhalt. Der Apostel mahnt: „Sei nicht eilig mit der Handauflegung, und werde nicht mitverantwortlich für fremde Sünden.“ Der Ausdruck *χάρισμα* fehlt. Daß es sich aber um dieselbe Handauflegung und Geisteswirkung wie an den beiden erstgenannten Stellen handelt, dafür spricht der unverkennbare Zweck der Handlung. Wiederum steht die Mahnung in engem Zusammenhang mit Vorschriften für die Amtsführung des Timotheus, insbesondere wie er die Vorsteher der Gemeinden behandeln soll (s. von Vers 17 an). Das legt den Gedanken nahe, daß es sich um die Weitergabe jener besondern Geistesgabe handelt, welche Timotheus zuvor selbst empfangen hat. Der ganze Charakter der Pastoralbriefe, welche keine Gemeindeschreiben sind, sondern Anweisungen für Verwaltung des Lehr- und Hirtenamtes enthalten, spricht schon dafür, daß die hier erwähnten *χαρίσματα* nicht allgemeine Geistes-

[1] *διὰ προφητείας* findet seine Erklärung in 1, 18 desselben Briefes, wo gesagt ist, daß auf Timotheus Weissagungen hinzielten *(κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας)*. Wir haben hier offenbar einen ähnlichen Vorgang wie Apg. 13, 1 ff. Prophetisch erleuchtete Personen müssen auf Timotheus hingewiesen haben, wie es dort in bezug auf Paulus und Barnabas geschah (s. S. zu Prophetie). Vgl. Meinertz, D. Pastoralbr. S. 23. Knabenbauer p. 249, Estius p. 678.

[2] Hierüber ist auch die ganze Exegese einig. Siehe Dibelius S. 175. Knabenbauer p. 267 sq., Meinertz, Past. S. 53 ff., Estius p. 701 sq.

wirkungen sind, sondern besondere, wie sie nur einzelnen Gläubigen zum Dienste an der Gemeinde zuteil wurden. Die beiden letzteren Momente, die Beschränkung auf einen Teil der Gläubigen und die Zweckbestimmung, für das Evangelium als solches, dessen Ausbreitung oder Befestigung gegeben zu sein, treten uns so überall als begriffsbestimmende Merkmale der besondern Geisteswirkung entgegen.

Auch im Hebräerbrief treffen wir eine pneumatische Tatsache mit diesen Merkmalen. Zweimal wird ein alttestamentliches Schriftwort als Ausspruch des Heiligen Geistes eingeführt („wie der Heilige Geist sagt" 3, 7; „Zeugnis aber gibt uns auch der Heilige Geist" 10, 15)[1]. Die Schriftinspiration muß zweifellos zu den besondern Geistesgaben gerechnet werden. Sie ist hier zwar nur für den Alten Bund bezeugt, ist aber manchen neutestamentlichen Charismen so verwandt, daß sie hier nicht übergangen werden und auch für das junge Christentum als gegeben vermutet werden darf (s. darüber S. 119 f.).

Ein weiteres Moment bringt eine andere Gruppe von Stellen in die Vorstellung von den besondern pneumatischen Wirkungen. Wiederholt ist von Wundern und Zeichen die Rede, welche die evangelische Lehrverkündigung zu ihrer Bestätigung begleiteten. Es sei zunächst nur erinnert an 1 Thess. 1, 5 und 1 Kor. 2, 4 f., welche Verse schon berührt wurden (s. S. 14 und 62). Beidemal ist gesagt, das Evangelium bzw. die Predigt Pauli kam nicht in Worten allein, sondern in Erweisungen von Kraft und im Heiligen Geiste (*ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). Die Kraft des Heiligen Geistes (s. die Exegese S. 62) kann hier als Ursache von sittlichen Wirkungen, aber auch von Wundern gedacht sein.

Näher liegt letztere Auffassung Röm. 15, 18 f. Der Apostel schreibt, Christus habe durch ihn gewirkt „zum Gehorsam der Heiden, durch Wort und Werk, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Heiligen Geistes". Die Exegese ist zwar geteilt. Manche Erklärer[2] nehmen „in Kraft des Heiligen Geistes" als zu „Wort" gehörig und fassen den Sinn, der Heilige Geist habe den lehrenden Apostel erleuchtet und die Herzen der Zu-

[1] Vgl. Apg. 1, 16; 4, 25; 28, 25.

[2] So A. Maier S. 421; Cornely p. 754 sq.; B. Weiß S. 156; A. Schäfer S. 408; Th. Zahn S. 599.

HULBERT LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

hörer empfänglich gemacht. Andere, wie die meisten griechischen Väter[1], ordnen „in Kraft des Heiligen Geistes“ den unmittelbar vorausgehenden Worten unter und sehen darin die Ursache der wunderbaren Werke angegeben. Uns will scheinen, das eine schließe das andere nicht aus; es kann an pneumatische Kraftwirkungen beider Art gedacht werden. Denn nach der engen Verwandtschaft der Ausdrücke *δύναμις* und *πνεῦμα* (s. S. 61) dürfen wir bei „in Kraft von Zeichen und Wundern“ schon an den Heiligen Geist als Wirkursache der genannten Erscheinungen denken.

Ähnlich liegt die Sache 2 Kor. 12, 12. Der hl. Paulus beruft sich zum Erweise seines apostolischen Amtes auf die Zeichen, Wunder und Machterweise, welche er in Korinth vollbracht habe *(σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν)*. Letzterer Ausdruck *(δυνάμεσιν)* erinnert an 1 Kor. 12, 10. 28. 29 und weist auf den Heiligen Geist.

Was der Apostel so von seiner eigenen Wirksamkeit aussagt, bezeugt Hebr. 2, 3 f. für die älteste Verkündigung des Evangeliums ganz allgemein. Es heißt dort, Gott habe für das Wort des Herrn und derer, die es gehört, zugleich Zeugnis abgelegt „durch Zeichen und Wunder *(δυνάμεσιν)* und mannigfache Krafterweise und Mitteilungen des Heiligen Geistes nach seinem Willen“. Die begleitenden Wunder beziehen sich ebensowohl auf den Herrn als auf die, welche gehört haben. Die Exegeten sind darüber einig[2], daß mit den Mitteilungen des Heiligen Geistes dieselben Erscheinungen gemeint sind wie 1 Kor. 12, 7 ff. An allgemeine Geisteswirkungen ist nach dem ganzen Zusammenhang nicht zu denken. Wir möchten mit B. und J. Weiß[3] in *πν. ἁγ. μερισμ.* „den letzten Ursprung der Kräfte und damit der Wunder“ angegeben sehen. *Δυνάμεσιν* spricht dafür und hat auch eine Analogie in *ἐνεργήματα δυνάμεων* (1 Kor. 12, 10) bzw. *δυνάμεις* (1 Kor. 12, 28. 29).

Halten wir alle diese Stellen, welche uns von Wundern und Zeichen, und zwar in naher Beziehung zum Heiligen Geiste, berichten, zusammen mit manchen der 1 Kor. 12 aufgeführten Cha-

[1] Siehe Cornely p. 755 und Estius p. 320.

[2] A. Maier S. 71. — Riggenbach S. 31. — Windisch S. 21 (*μερισμοῖς* = *διαιρέσεις* 1 Kor. 12, 4—6). — A. Schäfer S. 134. — B. und J. Weiß S. 121. — Estius p. 51. — Rohr S. 9.

[3] a. a. O.

rismen, z. B. mit „Heilungsgaben, Gattungen von Sprachen, Prophetie“, dann kommen wir zu dem Ergebnis, ein Teil der besondern Geisteswirkungen trägt augenfällig den Charakter des Wunderbaren und Außergewöhnlichen an sich. Einzelne der charismatischen Erscheinungen sind auch für das sinnliche Auge als Werke einer höheren, übernatürlichen Macht zu erkennen[1].

Derartige Dinge können in der Christenheit jener Tage nicht allgemein gewesen sein, insbesondere wird die Wundergabe als Ausnahme und nicht als Regel angesehen werden müssen. Sie wird ja auch nur von den Aposteln oder andern Lehrern zur Beglaubigung ihrer Predigt berichtet, so daß auch hier wieder der Zweck aller Charismen, dem Evangelium als solchem zu dienen, zutage tritt. Die Anschauung, daß Paulus besondere Geisteswirkungen kannte, erfährt so durch die von ihm erzählten Wunder und Zeichen eine kräftige Bestätigung.

Eine Schwierigkeit erhebt sich noch. Der Apostel schreibt 1 Kor. 14, 1: „Strebet nach den Geistesgaben“ *(τὰ πνευματικά)*. Die Mahnung steht in unmittelbarem Anschluß an „Trachtet nach der Liebe“, also an eine Aufmunterung, nach einem allgemeinen, notwendigen Geistesgut zu streben. Jeder Zweifel, ob mit *πνευματικά* die Charismen gemeint sind, wird durch die nachfolgenden Worte „am meisten aber, daß ihr prophezeiet“ gehoben. Vers 5 desselben Kapitels steht: „Ich wünsche, daß ihr alle in Sprachen redet, mehr aber noch, daß ihr prophezeiet.“ Die Prophetengabe wird V. 39 abermals als begehrenswert empfohlen. 1 Thess. 5, 18 f. wird gewarnt, den Geist auszulöschen und die Prophezeiungen gering zu schätzen. Sollten damit nicht doch die Charismen als Wesensbestandteil des Christenstandes proklamiert werden?

Man wird aus den angeführten Stellen höchstens schließen können, Paulus wünscht, daß alle seine Gläubigen charismatisch

---

[1] Auch die Apostelgeschichte führt wunderbare Dinge auf den Heiligen Geist zurück (2, 18 f.; 5, 12; 6, 8; 8, 39; 10, 45; 19, 6). — „Die ekstatische, glossolalische Rede (Zungenrede), wie ihre Deutung, die Prophetie bis zur Wahrsagerei und zum Gedankenlesen (1 Kor. 14, 24 f., vgl. 2, 15), das ekstatische Gebet, Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, Immunität gegen Schlangenbiß und allerlei Gifte, Visionen und ekstatische Entrückungen, ja schließlich alle plötzlichen und unerklärlichen Regungen des menschlichen Seelenlebens, das alles ist Wirkungsgebiet des Geistes.“ Bousset S. 127.

begabt seien. Die Aussprüche sind aber nicht so gehalten, daß man eine Verpflichtung darin finden kann und muß. Was der Apostel anderorts von der Verschiedenheit der Gaben und dem verschiedenen Wert der einzelnen Glieder am Leibe Christi sagt, wird dadurch nicht erschüttert. Nirgends wird ein Gebot ausgesprochen oder eine Strafe angedroht für den Fall, daß ein Christ nicht charismatisch begabt ist, wie wir das bei der Forderung des pneumatischen Lebens fanden. Man kann auch nicht sagen, nach Pauli Ansicht müssen zwar nicht alle Christen alle Charismen besitzen, was er ja ausdrücklich verneint (1 Kor. 12, 28 ff.), aber eines wenigstens fordert er von jedem. Er wünscht nur, daß alle über das eine oder andere verfügen, er verlangt es aber nicht pflichtmäßig. Das liegt schon in der Natur und dem Zweck der Charismen, besonders wenn man sie unter diesem Gesichtspunkte mit den allgemeinen Geisteswirkungen vergleicht. Gerechtigkeit und Heiligung, Überwindung des Fleisches und Handeln im Geiste gehört zum Wesen eines Christenlebens. „Das nämlich ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (1 Thess. 4, 3). Der Dienst am Evangelium und an der Gemeinde aber ist etwas, was sich nicht für alle schickt (1 Kor. 12, 7). Es gibt auch solche Gläubige, welche gehorchen und den Dienst der dazu Berufenen annehmen (1 Kor. 16, 15 f.; Hebr. 13, 17). Sie haben deshalb doch im Leibe Christi ihre Aufgabe zu erfüllen, indem sie ihn gestalten. Nicht jedes Glied ist berufen, die Lebensgüter von außen aufzunehmen und sie dem Organismus zuzuführen[1].

Wie wird man nun ein Charismatiker? Auf welchem Wege gelangt man zur besonderen Geistesgabe?

Ein allgemeines, für alle Charismen geltendes Prinzip läßt sich bei Paulus nicht feststellen. Jene Geistesgaben, von welchen die Pastoralbriefe uns an den genannten Stellen (s. S. 99 f.) berichten, wurden durch ein äußeres Zeichen, die Handauflegung des Apostels bzw. des Presbyterkollegiums (2 Tim. 1, 6: *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου;* 1 Tim. 4, 14: *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου;* 5, 22 ist Timotheus der Handauflegende),

[1] 1 Kor. 14, 1. 5; 1 Thess. 5, 18 f. könnten außerdem noch Mahnungen an die Nichtcharismatiker sein, sich gegen die Geistbegabten entsprechend zu verhalten, da ein unwürdiges, geringschätziges Verhalten den Entzug der Geistesgaben durch Gott verursachen könnte. Diese Exegese, welche schon Cornelius a Lapide gab, hat für die Thessalonicherstelle einen Anhaltspunkt in V. 20.

erteilt. Dasselbe Zeichen ist auch in der Apostelgeschichte Mittel zur Erteilung besonderer Qualitäten (6, 6; 13, 3). Hier wie dort erscheinen die verliehenen Gaben als solche, welche zur Ausübung eines Berufes befähigen bzw. berechtigen, mithin als amtliche[1]. Bei diesen Charismen hängt demnach der Empfang ab von dem Willen dessen, der die Hände auflegen kann und auflegt. Das äußere Zeichen gibt eine moralische Gewißheit, daß man die Geistesgabe empfangen hat, wie bei der Taufe, der allgemeinen Handauflegung und beim Herrenmahl (s. S. 27 f.). Was der Empfangende zu tun hat, ist aus den Pastoralbriefen auch zu ersehen. Man darf das geistliche Amt bzw. die charismatische Qualität erstreben, sich darum bemühen oder wenigstens dazu bereit erklären (1 Tim. 3, 1). Wie aber aus den sofort anschließenden Versen (2—13) hervorgeht, sind Bedingungen zu erfüllen, müssen die notwendigen sittlichen Eigenschaften gegeben sein (über Episkopat und Charismen s. S. 110 f.).

Dieser Modus ist aber nicht für alle besondern Geistesgaben maßgebend. Andere werden unmittelbar und plötzlich verliehen, ohne Vermittlung anderer Personen und ohne Zeichen. Dafür sprechen schon 1 Kor. 12, 11 („indem er jedem zuteilt, wie er will") und Hebr. 2, 4 („nach seinem Willen"). Auch aus den Worten 1 Kor. 14, 30 („wenn aber einem andern, der da sitzt, geoffenbart wird, soll der erste schweigen") bekommt man diesen Eindruck, wie überhaupt aus der ganzen Schilderung des 14. Kapitels. Auch hier haben wir Analogien in der Apostelgeschichte. Am Pfingsttage (s. 2, 2) kommt der Geist ganz plötzlich über die Versammelten. Während Petrus vor dem Hohen Rate steht, wird er vom Heiligen Geiste erfüllt (4, 8). In demselben Kapitel (V. 31) wird die ganze christliche Gemeindeversammlung plötzlich vom Heiligen Geiste erfaßt. Ebenso kommt der Geist Apg. 10, 44 unmittelbar und unerwartet über die Zuhörer Petri,

---

[1] Vgl. die gründliche Untersuchung bei Bruders (S. 10—17) über den altchristlichen Begriff *χειροτονεῖν*. — „Daß man in der Handauflegung die Verleihung des zum Amte nötigen Charismas sah — nicht bloß einen symbolischen Akt —, ist aus den Timotheusstellen deutlich, und daß diese erst eine spätere Vorstellung ausdrücken, ist unwahrscheinlich." Harnack, Entst. und Entw. S. 20. — Vgl. Sohms Ansicht S. 197. — Wer ist berechtigt zur Handauflegung? Harnack antwortet a. a. O.: Die Zwölf (Apg. 6, 6), die Presbyt. der Einzelg. (1 Tim. 4, 14), ferner die Apostel und berufsmäßigen Missionare (1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 1, 6).

noch bevor sie getauft waren. Apg. 19, 6 erscheint das Charisma als im Anschluß an die allgemeine sakramentale Geistesmitteilung verliehen. Denn diese Handauflegung wird im Zusammenhang mit der Taufe (s. V. 5) erteilt. Die Charismen der Glossolalie und Prophetie folgen nach.

Was kann und soll nun der einzelne Christ tun, um in den Besitz dieser frei verliehenen Charismen zu gelangen? Wir werden diese Frage am besten mit Weinel[1] dahin beantworten: „Dieses Trachten (1 Kor. 14, 1) aber heißt für Paulus wohl nur beten, wenigstens läßt sich bei Paulus keine andere von den damals so weit bekannten Methoden (?) zur Erzeugung ekstatischer Erlebnisse nachweisen.“ Immerhin ist es möglich, daß ähnlich, wie zur Erlangung der amtlichen Geistesgaben sittliche Eigenschaften vorgeschrieben werden (s. oben S. 105), so auch eine seelisch entsprechende Verfassung, sei es natürliche Anlage oder religiöser Eifer, ein reines, gottgefälliges Leben, eine geeignete Disposition für das Charisma bildet.

Wie ist die besondere Geistesgabe näherhin zu bestimmen?

Hier sind verschiedene Möglichkeiten. Ist das Charisma eine dauernde Qualität etwa wie der Zustand der Rechtfertigung und Christusgemeinschaft und steht es im Belieben des Begabten, von seiner Begabung Gebrauch zu machen, wann und wie er will? Oder kommt der Geist nur vorübergehend, von Zeit zu Zeit, einmal oder öfters, und der davon Ergriffene kann nichts tun als sich ihm willenlos hingeben?

Letzteres scheint nach 1 Kor. 14 ausgeschlossen. Der Apostel könnte sonst nicht den Propheten und Glossolalen Vorschriften geben, wann und wie sie reden dürfen (s. V. 23. 27 ff.). Er sagt auch ausdrücklich V. 32: „Und Prophetengeister *(πνεύματα προφητῶν)* sind den Propheten untertan.“ *Πνεύματα προφητῶν* muß hier verstanden werden von Prophetengeistern im Sinne von prophetischer Begabung. Denn der Satz ist die Begründung für

[1] Bibl. Theologie S. 292. So auch Cornelius a Lapide. — Bertrams (S. 87 f. Anm. 3) meint, sogar die Glossolalie sei an die Händeauflegung geknüpft gewesen. Beweis sei Apg. 8, 17; 19, 6. Das Pfingstereignis und der Korneliusfall seien Ausnahmen. Wir möchten eher umgekehrt sagen, daß mit einer sakramentalen Handauflegung (s. oben) das Charisma sich verknüpft, ist Ausnahme. In der Regel wird es frei verliehen. Es kommt über den Menschen. Dafür sprechen die S. 105 aufgeführten Fakta.

das in V. 30 und 31 gegebene Schweigegebot[1]. Der Geistbegabte muß also in der Lage sein, frei darüber zu entscheiden, ob er von seiner Gabe Gebrauch machen will oder nicht. Auch die Verordnung für die Frauen V. 34 setzt diese Möglichkeit voraus.

Was nun die andere, erst gestellte Frage angeht, ob das Charisma eine Qualität darstellt oder nur vorübergehend zuteil wird, so wird man auch hier unterscheiden müssen. Es liegt in der Natur mancher besonderer Geistesgaben, hauptsächlich jener, welche eine amtliche Fähigkeit zum Inhalt haben, daß sie nur als dauernde, seelische Qualität, über die jederzeit verfügt werden kann, einen Sinn und eine Bedeutung haben. Auch die Verleihung durch ein äußeres Zeichen spricht bei manchen dafür. Sonst müßte ja diese Handlung vor jeder amtlichen Funktion wiederholt werden. Aus den betreffenden Stellen der Pastoralbriefe erhält man den Eindruck einer einmaligen, dauernden Verleihung.

Bei andern Charismen, besonders jenen, welche plötzlich und unmittelbar kommen, meist auch einen Wundercharakter mehr oder weniger an sich tragen, erscheint das nicht so sehr geboten und auch nicht tatsächlich. Nach 1 Kor. 14, 30 scheint, wie bereits erwähnt, der Geist plötzlich, nur für den Augenblick zu kommen. Alle ähnlichen Schilderungen, welche von dem plötzlichen Erfaßtwerden eines Menschen durch den göttlichen Geist berichten (s. S. 105), erwecken den Eindruck, daß die Wirkung vorübergehend eintrat. Der Mensch verhält sich passiv, der Geist erfüllt ihn, kommt über ihn, womit aber noch nicht gesagt ist, daß die menschliche Selbstbestimmung aufgehoben ist. Wir hätten hier eine Analogie zu jenen allgemeinen Geisteswirkungen, welche wir „Wandel im Geiste“ nannten. Hier wie dort haben wir das Wirken einer übernatürlichen Kraft, dort zu

---

[1] So A. Maier S. 325. „Falsch ist es, wenn unter *προφητῶν* und *προφῆται*ς verschiedene Personen verstanden werden, als ob Paulus sagen wollte: Der prophetische Geist, der aus dem einen Propheten redet, unterwerfe sich den Geistern in den andern, wonach die Ermahnung V. 30 überflüssig wäre, da das Stillschweigen von selbst eintreten würde.“ A. a. O. Ebenso Cornely p. 442 sq. — Joh. Weiß S. 341. — Bachmann S. 428. — Weizsäcker (S. 565) schließt aus der Stelle, daß Paulus sich in jedem Propheten einen besondern Geist denke. Das ist nicht vereinbar mit 1 Kor. 12, 11. 13, wo ausdrücklich sämtliche charismatische Wirkungen einem und demselben Geiste zugeschrieben werden.

neuem, sittlichem, persönlichem Handeln, hier zu erhöhtem, warmem Gemeindeleben oder äußerer Stärkung, Ausbreitung des Christentums. Jene Charismen dagegen, welche eine dauernde Qualität darstellen, haben eine treffende Parallele im „neuen Menschen", insofern hier wie dort ein neuer, übernatürlicher Zustand der menschlichen Seele vorliegt. Ebenso deutlich ist allerdings diese Anschauung von dem amtlichen Charisma bei Paulus nicht ausgesprochen wie beim „neuen Menschen", der mit dem Heiligen Geiste „besiegelt" ist. Das dauernde Charisma ließe sich auch so denken, daß der Begabte der Mitwirkung des Heiligen Geistes stets sicher ist, wenn er sich nach der betreffenden Richtung betätigt. Doch legt es obige Analogie nahe, an eine habituelle Gabe zu denken. —

Für die besondere Geisteswirkung gebrauchten wir bisher häufig das Wort Charisma (*χάρισμα*). Wir taten das, weil Paulus selbst wiederholt diese Gruppe von pneumatischen Tatsachen so bezeichnet (Röm. 12, 6; 1 Kor. 12, 4. 9. 28. 30; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Bemerkt werden muß jedoch, daß deshalb in dem Wort noch nicht ein scharf umgrenzter Terminus vorliegt, etwa in dem Sinne, wie ihn heute die Dogmatik gebraucht. Der Inhalt des Begriffes ist bei Paulus wie überhaupt in der ganzen altchristlichen Literatur weiter. „*Χάρισμα* bezeichnet in den christlichen Schriften bis 175, gemäß seiner Grundbedeutung, ‚Wohltat', alle Güter irgendwelcher Art; nur ist dabei immer die Beziehung ausgedrückt, daß die Güter ein Geschenk sind, und zwar die spezifisch christliche Beziehung, daß sie Geschenke sind, die von Gott stammen."[1] Die Gaben und Hilfen, welche uns von Gott zu einem tugendhaften, christlichen Leben verliehen werden (1 Kor. 1, 7; Röm. 1, 11), ja der Heilsratschluß Gottes überhaupt und das ganze Heilswerk (Röm. 5, 15 f.), selbst die jenseitige Herrlichkeit (Röm. 6, 23), das alles kann bei Paulus *χάρισμα* heißen. Insofern nähert sich der Begriff stark dem der *χάρις*. Doch liegt in den meisten Fällen in ihm das Moment, daß er nicht die allgemeinen, allen Menschen gegebenen Gnadenwirkungen, sondern etwas Besonderes, Persönliches und Spezifisches bezeichnet. So kann eine heroische, außerordentliche Betätigung pneumatischen Tugendlebens, wie die Ehelosigkeit (1 Kor. 7, 7), *χάρισμα* sein. Dieses Moment des Individuellen

[1] Bruders S. 70.

war es, welches zur Anwendung des Wortes auf die besonderen Geistesgaben führte. Auf diese wurde dann später der Begriff eingeschränkt, und die Dogmatik hat dann schließlich noch die sakramentale Weihegnade ausgeschieden, hat das Wort *χάρισμα* auf die frei verliehene besondere Geisteswirkung reduziert[1].

II. Kapitel.

Die einzelnen charismatischen Erscheinungen.

Das Verzeichnis der Charismen, wie es aus den paulinischen Briefen gewonnen wird, ist reichhaltig. Aber die besondern Geisteswirkungen lassen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten zu Gruppen zusammenfassen. Die angemessenste Gruppierung ist die nach Inhalt und Zweck. Die Ausdrücke sind dabei nicht als scharf abgegrenzte Begriffe zu nehmen. Namen und Titel für Ämter und Funktionen sind erst im Werden. Verschiedene Bezeichnungen bedeuten bisweilen dieselbe Sache oder nur verschiedene Äußerungen derselben Geistesgabe. Die Einzelerklärung wird das beweisen.

Zu einer Gruppe können zusammengefaßt werden Spendung (*μεταδιδούς*, Röm. 12, 8), Barmherzigkeit (*ἐλεῶν*, Röm. 12, 8), Hilfeleistung (*ἀντιλήμψεις*[2], 1 Kor. 12, 28) und Trostgabe (*παρακαλῶν*, Röm. 12, 8). Aus den Namen zu schließen sind darunter Werke der Nächstenliebe zu verstehen, und zwar unter den drei erstgenannten Charismen leibliche Hilfeleistungen, während *παρακαλῶν* die Gabe, Unglückliche zu trösten oder Fehlende auf den rechten Weg zu weisen, also ein geistliches Werk der Barmherzigkeit ist[3]. Diese Handlungen sind solche, welche das christliche Sittengesetz von jedem fordert (s. Röm. 12, 9 ff.; 15, 1 ff.; 1 Kor. 13, 4 ff.; 2 Kor. 8, 1 ff.; Gal. 6, 1 ff.) und der Christ auch mit der allgemeinen Hilfe des göttlichen Pneuma leisten kann. Das Charisma muß demnach eine außergewöhn-

---

[1] „*Χάρισμα, τό*, außer bei Philo (und auch in der Terminologie der hellenistischen Mysterien) und außer 1 Petr. 4, 10 nur im paulinischen Sprachgebrauch, der Profangräzität sonst fremd.“ Cremer-Kögel S. 1127. Vgl. Zorell p. 619.

[2] *Ἀντίλημψις* kommt im Sinne von „Hilfe“ in der „Umwelt des Neuen Testamentes“ vor, s. Deißmann, Licht von Osten S. 75.

[3] *Παρακαλέω* kann ermahnen und trösten heißen. Beide Bedeutungen sind hier möglich (s. Zorell S. 426). Die Vulgata hat exhortari.

liche Fähigkeit zu diesen Werken der Liebe sein, eine besonders vollkommene Erfüllung dieses Gebotes darstellen. Der Apostel gibt ja auch Kennzeichen, wie das Charisma sich betätigen muß: „Wer spendet, tue es in Einfalt (*ἐν ἁπλότητι*), wer Erbarmen übt, in Frohsinn (*ἐν ἱλαρότητι*", Röm. 12, 8). „*Ἁπλότης* ist die Reinheit der Gesinnung, welche schlechte Nebenabsichten ausschließt, 2 Kor. 1, 12, oder Herzensgüte, 2 Kor. 8, 2; 9, 11. 13", und „*ἱλαρότης* ist die Freudigkeit des Herzens, welche mit dem Wohltun verbunden sein soll"; vgl. 2 Kor. 9, 7[1].

Diese Charismen müssen nicht notwendig eine besondere Stellung im kirchlichen Organismus gegeben haben. Sie sind wohl — dafür spricht ihr Inhalt — vom Geiste unmittelbar verliehene Fähigkeiten zu den genannten Werken, können sich bei Vorstehern und einfachen Christen gefunden haben, auch alle in einer Person vereinigt, wie es ja ihre innere Verwandtschaft mit sich bringt. Sie sind schließlich nur verschiedene Seiten der einen großen Gnadengabe werktägiger Liebe.

Einer und derselben Kategorie von kirchlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten müssen zugerechnet werden „Hirte" (*ποιμήν*, Ephes. 4, 11), Vorsteher (*προϊστάμενος*, Röm. 12, 8; 1 Tim. 5, 17), Verwaltung (*κυβερνήσεις*, 1 Kor. 12, 28), Diakonie (Röm. 12, 7). Der Wortsinn spricht für eine inhaltliche Verwandtschaft dieser Charismen[2]. Wir nehmen auch hierher die Phil. 1, 1 und in den Pastoralbriefen wiederholt genannten Episkopen (*ἐπίσκοποι*) und Presbyter (*πρεσβύτεροι*, 1 Tim. 3, 1; 5, 1, 17; Tit. 1, 5, 7). Phil. 1, 1 erscheinen sie ja neben den *διάκονοι* (vgl. 1 Tim. 3, 1. 8). Nach 1 Tim. 3, 5 und 5, 17 ist ihre Tätigkeit identisch mit der der *προϊστάμενοι*. Auch der Literalsinn der Bezeichnungen *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* weist nach dieser Richtung. Die Identität von *ποιμένες* und *ἐπίσκοποι* ist ganz deutlich Apg. 20, 28. Sie sind mit den 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6 genannten *χαρίσματα* gemeint (s. S. 99 f.). An andern Stellen ist auch die Rede von *προϊστάμενοι* und *διάκονοι* (1 Thess. 5, 12; Kol. 4, 17), ohne daß sie als Geistesgaben bezeichnet werden. Aber derselbe Name und der aus dem Zusammenhang zu erkennende gleiche Inhalt

---

[1] A. Maier S. 372. — *ἁπλότης* hat in der stoischen Literatur die Bedeutung von der dem Geben zugrundeliegenden und sich offenbarenden gütigen Gesinnung. Bonhöffer S. 108.

[2] Über *ποιμένες* und *κυβερνήσεις* s. Dibelius S. 111 f.

berechtigt, auch hier die Charismen zu sehen. Aus letzterem Grunde dürfen wir auch die *ἡγούμενοι* des Hebräerbriefes (13, 7. 17. 24) hierher rechnen[1].

Diese verschiedenen Worte und Namen bezeichnen alle die ortsansässigen Vorsteher und Leiter der Gemeinden[2]. Dafür zeugen der Sinn der Worte und die an einzelnen Stellen gegebenen Beschreibungen der betreffenden Tätigkeit bzw. Vorschriften, wie dieselbe auszuüben ist.

Welches ist das Arbeitsgebiet dieser Charismen? Lietzman[3] meint, es seien „technische Beamte", denen die Hilfeleistung an „körperlich oder wirtschaftlich Schwachen" und die „Verwaltungsgeschäfte" oblagen.

Aus Apg. 6, 2 könnte man diesen Eindruck bekommen. Doch wird er gleich wieder durch die Lehrtätigkeit der beiden Urdiakonen Stephanus und Philippus (Apg. 6, 8; 8, 5) verwischt. Von letzterem lesen wir auch, daß er getauft hat (Apg. 8, 16. 38). Die paulinischen Briefe lassen ebenfalls eine Einschränkung der Vorstehertätigkeit auf die sogenannten technischen Funktionen nicht zu. 1 Thess. 5, 12 ist die Rede von Leuten, welche vorstehen und ermahnen (*προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς*). Hebr. 13, 7 heißt es von den *ἡγούμενοι* ausdrücklich, daß sie das Wort Gottes verkünden (*οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, V. 7), und daß sie wachen über die Seelen der Gläubigen (*αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*, V. 17). Nach 1 Tim. 5, 17 gab es wenigstens unter den Presbytern solche, welche in Wort und Lehre arbeiteten (*μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*). Die Presbyter sollen laut Tit. 1, 5 ebenso eingesetzt werden, wie Titus von Paulus bestellt wurde; dieser aber soll in einem begrenzten Gebiet lehren und mahnen (Tit. 2, 1 ff.; 3, 1). Für den Episkopen ist es Pflicht, festzuhalten an der Lehre, damit er imstande sei, in der gesunden Lehre zu ermahnen und die Widerspenstigen zurechtzuweisen (Tit. 1, 9).

---

[1] Siehe Sohm, Kirchenrecht S. 28.

[2] Darüber herrscht auch in der ganzen Exegese Einstimmigkeit, s. Lietzmann S. 137; Dibelius S. 111f.; Bruders S. 67; A. Maier, 1 Kor. S. 292; Harnack, Entst. und Entwickl. S. 172 und sämtliche Kommentare.

[3] S. 137. Er stellt hier auch *κυβερνήσεις* und *ἐπίσκοποι* bzw. *διάκονοι* einander gleich. Wenn er *ἀντιλήμψεις* zu dieser Gruppe rechnet, dann hängt das mit seiner irrigen Auffassung derselben zusammen.

Er soll ein guter „Haushalter Gottes" (*θεοῦ οἰκονόμος*, Tit. 1, 7) sein. Die Auffassung des Vorsteheramtes, wie Lietzmann sie gibt, ist nicht paulinisch[1]. Nach den Briefen des Apostels (und der Apostelgeschichte) verwaltet der Vorsteher die geistigen und materiellen Güter der Christengemeinde. Zu beidem ist er durch die besondere Geistesgabe befähigt. Stets hat man den Eindruck, daß er seine Tätigkeit nur in einer einzelnen, lokal bestimmten Gemeinde ausübt; an einer Stelle (Tit. 1, 5: *καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*) ist das ausdrücklich hervorgehoben. Die einzelnen Gnadengaben bzw. Gewalten stellen nur verschiedene Stufen oder Seiten des örtlichen Vorsteheramtes dar.

Von ihm sind zu scheiden als eine besondere Gruppe von Charismen: „Lehrer" (*διδάσκαλος*), „Evangelist" (*εὐαγγελιστής*) und „Apostel" (*ἀπόστολος*, Röm. 12, 7; 1 Kor. 12, 28. 29; Ephes. 4, 11; 2 Tim. 4, 5). An die Zwölfe und Paulus selbst ist bei *ἀπόστολος* nicht ausschließlich zu denken. In diesem Falle wäre das Charisma kaum in die Reihe mit allen andern besonderen Geisteswirkungen gestellt. Dafür nahmen die Urapostel denn doch zu sehr eine Ausnahmestellung ein: waren sie doch „Säulen der Kirche" (Gal. 2, 9). Auch andere Tatsachen sprechen dafür, daß der Titel *ἀπόστολος* in weiterem Sinne in der Urchristenheit im Gebrauch gewesen sein muß. 2 Kor. 11, 13 eifert Paulus gegen „falsche Apostel (*ψευδαπόστολοι*), trügerische Arbeiter, die sich umgestalten (*μετασχηματιζόμενοι*) zu Aposteln Christi" (vgl. Apok. 2, 2 denselben Fall). Man hat nicht den Eindruck, daß der Apostel gegen eine fälschliche Führung eines Titels oder einer Würde überhaupt auftritt, sondern dagegen, daß Leute unter diesem Namen auftreten, welche Verführer und nicht Boten des Lichtes (V. 4) sind. 2 Kor. 8, 23 gebraucht er den Titel *ἀπόστολοι* für Gesandte der Kirchen, Phil. 2, 25 für seinen Mitarbeiter Epaphroditos. 1 Thess. 2, 7 spricht er ganz allgemein von „Aposteln Christi". Apg. 14, 4. 14 wird auch Barnabas Apostel genannt. Die „Lehre der zwölf Apostel", die sog. Didache[2], redet von *ἀπόστολοι* als einer ganz bekannten christlichen Institution und gibt Vorschriften, wie sie aufzunehmen

[1] In demselben Kommentarwerk (Dibelius S. 112) wird bei *ποιμένας* hingewiesen auf die „Hirten" griechischer Kultvereine, welche „sakrale Stifter und jeweilige Thiasarchen" gewesen seien. Also wohl auch nicht nur technische Beamte!

[2] XI, 3—6.

und von den falschen Verkündigern des Evangeliums zu unterscheiden sind, also in einer Zeit, wo die „Zwölfe“ (Johannes wohl ausgenommen) bereits tot waren. Darnach sind ἀπόστολοι solche vom Geiste zum Lehramt befähigte Christen, welche Haus und Herd verlassen, gemäß dem Gebote des Herrn (Matth. 28, 19) hinausziehen unter die Völker, um zu predigen und Gemeinden zu gründen, also Wandermissionare. Sie ahmen das Beispiel der Urapostel nach, weshalb sie auch nach ihnen genannt werden[1].

Auch ein anderes Merkmal haben sie mit den „Zwölfen“ gemeinsam, das der äußeren, autoritativen Sendung, was auch bei andern Charismen als Voraussetzung und Träger der eigentümlichen, besondern Geistesgabe erscheint (s. S. 146 ff.). Wie die Urapostel, auch Paulus, nicht allein vom Geiste erweckt und erfüllt, sondern von Christus dem Herrn erwählt und gesandt waren, so muß es auch bei denen gewesen sein, die mit ihnen dieselbe Amtsbezeichnung tragen; das Wort ἀπόστολος zeugt schon dafür. Die Apostel sind die ordentlichen, die Propheten die außerordentlichen, jenen daher untergeordneten (s. S. 116 ff.)[2] Träger der christlichen Heilsbotschaft, weshalb diese beiden Gruppen vom Apostel als Fundament bezeichnet werden, auf denen die Kirche ruht (Ephes. 2, 20), und sie es sind, denen die „Geheimnisse Christi . . . im Geiste geoffenbart wurden“ (Ephes. 3, 5). Daß die göttliche Eingebung, das, was wir heute Inspiration nennen und den Propheten zuerkennen müssen (s. S. 119), auch ein wesentliches Merkmal aller Apostel ist[3], dürfte mindestens zweifelhaft sein. Die Urapostel und Paulus besaßen sie, wie manche Vorgänge in der Apostelgeschichte (2, 1—13; 3, 3 ff.; 10, 19) und 2 Kor. 12, 1 ff. dartun, und wohl mit ihnen auch andere, später erwählte Apostel, weshalb Paulus Apostel und Propheten Eph. 3, 5 zusammen Offenbarungsorgane und heilig nennen mag. Aber daß die Inspiration notwendig zum Apostolat als Charisma gehört, dafür ist kein Beweis vorhanden, vielmehr spricht die Gesamtauffassung, wie wir sie aus dem Neuen Testa-

[1] Vgl. Prat I, S. 182.

[2] Leitner, der auch die Unterordnung der Propheten unter die Apostel vertritt, beachtet diese begründenden und erklärenden Merkmale der Sendung nicht, meint vielmehr, Apostel und Propheten mögen mit gleicher Machtvollkommenheit ausgerüstet und durch dieselbe Grundökonomie zur Kenntnis der Offenbarung gelangt sein (S. 92).

[3] So meint Leitner a. a. O.

mente, insbesonders den Evangelien gewinnen, dagegen. Der Geistesgabe wird man gerecht, wenn man sie als eine besondere übernatürliche Befähigung und Ausstattung zur apostolischen Tätigkeit auffaßt.

Was scheidet nun den Evangelisten vom Apostel? Beide stehen Ephes. 4, 11 nebeneinander, so daß man hier nicht gut zwei Namen für dieselbe Sache finden kann. Immerhin ist ein *ἐν διὰ δυοῖν* möglich. Mit den Verfassern der Evangelien hat der Ausdruck sicherlich nichts zu tun. Diese Anwendung ist später. Prat[1] meint, der *εὐαγγελιστής* habe im Gegensatz zum *ἀπόστολος* nicht Kirchen gegründet, sondern bereits bestehende befestigt. Er beruft sich auf Apg. 21, 8, wo Philippus, einer von den sieben Urdiakonen, Evangelist genannt werde, und auf 2 Tim. 4, 5, wo die befestigende Tätigkeit des Timotheus in Ephesus als Werk eines Evangelisten bezeichnet werde. Allein von demselben Philippus steht Apg. 8, 40: „Durchwandernd brachte er die Frohbotschaft (*εὐηγγελίζετο*) allen Städten", und es sind ganz neue, vom Christentum noch unberührte Orte genannt, an denen er wirkte (Azot, Caesarea). Wir möchten deshalb in den Evangelisten Leute erblicken, welche unter der Oberleitung und im Auftrage eines Apostels das Werk der Glaubensverbreitung oder auch Befestigung ausübten[2]. Es ist eine dem Apostolat sehr verwandte Tätigkeit[3].

Auch die *διδάσκαλοι* sind wohl unter die wandernden Lehrer des Christentums zu rechnen. Das Wort ist die Übersetzung des hebräischen רַבִּי, eines Ausdrucks, der ja vielfach von Christus während seiner öffentlichen und wandernden Lehrtätigkeit gebraucht wurde (Mark. 4, 38; Luk. 21, 7; Joh. 13, 13; an diesen Stellen steht *διδάσκαλος*). Man nimmt es deshalb am besten als eine Variation des apostolischen Charismas, vielleicht mit dem speziellen Einschlag von philosophisch-theologischem Wissen oder Schriftgelehrsamkeit. Für letztere Möglichkeit sprechen die 1 Kor. 12, 8 genannten Geistesgaben „Weisheitswort" (*λόγος σοφίας*) und „Erkenntniswort" (*λόγος γνώσεως*). Wir sehen in diesen Bezeichnungen keine besondere Klasse von charismatisch

[1] I, p. 182. [2] Vgl. Cornely p. 119.

[3] „Evangelisten können nur solche Missionare sein, die aus irgend welchem Grunde auf den Ehrentitel ‚Apostel' keinen Anspruch hatten" (Harnack, Entst. und Entw. S. 43).

begabten Personen, sondern zwei Arten, zu lehren, wie sie sich bei allen Gruppen von christlichen Lehrern, sei es ortsansässigen Vorstehern oder wandernden Missionären, finden. Wir glauben das daraus schließen zu dürfen, daß nicht die Träger genannt werden (wie z. B. *ἀπόστολος*, *ποιμήν*, *μεταδιδούς* usw.), sondern die Tätigkeit, die Gabe. Der Unterschied zwischen den beiden Arten, zu reden, wird wohl darin liegen, daß bei *λόγος γνώσεως* mehr an die verstandesmäßige, tiefere Erkenntnis der christlichen Lehre, bei *λόγος σοφίας* mehr an deren praktischen Lebenswert (vgl. den Gegensatz zur *σοφία ἀνθρώπων* 1 Kor. 2, 5) zu denken ist[1]. Diese *λόγοι* mögen bei den *διδάσκαλοι* zu finden gewesen sein, während *ἀπόστολος* und *εὐαγγελιστής* mehr die Verkündiger des messianischen Heiles waren (vgl. Philippus und der äthiopische Eunuche Apg. 8, 30 ff.)[2]. Es ist nicht notwendig, daß jedes Charisma immer durch eine eigene Persönlichkeit getragen ist. Dieselbe Person konnte in dieser Stadt als *ἀπόστολος* bzw. *εὐαγγελιστής* wirken, in einer andern, wo bereits eine Gemeinde bestand, als *διδάσκαλος* in „ordentlichem, stufenweisem und allseitigem Unterricht“[3] an der Befestigung und Vertiefung des Glaubens arbeiten, zugleich aber auch über die kirchliche Zucht und Ordnung wachen, wie gerade die Briefe Pauli an vielen Stellen beweisen[4]. Stets aber sind es wandernde Lehrer oder Missionare ohne räumlich begrenztes Arbeitsfeld im Gegensatz zu den nur in ihrer Gemeinde lehrenden und wirkenden Vorstehern, wenn dies sich auch bezüglich der *διδάσκαλοι* nicht mit soviel Sicherheit sagen läßt wie bei den Aposteln und Evangelisten.

---

[1] Vgl. Weiteres darüber bei Rohr, Paulus etc. S. 40 f. — Daraus, daß 1 Kor. 12, 8 der *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* genannt wird ohne Erwähnung der *διδαχή*, schließt Weizsäcker (S. 560) auch, daß diese beiden Arten des Vortrages unter die *διδαχή* zu rechnen seien. Dagegen meint er, der *λογ. σοφ.* ruhe auf dem verständigen Nachdenken, der *λογ. γν.* auf der vom Heiligen Geiste vermittelten Anschauung.

[2] „Doch standen Inhalt und Form des prophetischen Vortrages unter dem Einfluß der Inspirations- und bzw. Offenbarungsgnade, während der Didaskalos größtenteils nur die auf natürliche Weise gewonnene Erkenntnis unter göttlichem Beistande mitteilte.“ Leitner S. 95.

[3] A. Maier, I. Korintherbrief S. 292.

[4] „Allen Aposteln (mit Einschluß der Evangelisten) ist mit der Lehrgabe zugleich die Gabe des geistlichen Regiments zuständig.“ Sohm. Kirchenrecht S. 43.

Verhältnismäßig häufig begegnet uns in den paulinischen Briefen das Charisma der Prophetie. Außer an den bereits genannten Stellen (1 Kor. 12, 28. 29; Ephes. 4, 11) finden wir den προφήτης bzw. die προφητεία noch Ephes. 3, 5; 1 Tim. 1, 18; 4, 14). Nach 1 Kor. 11, 5 gab es auch Prophetinnen[1]. Die Prophetie erfreut sich auch der ganz besondern Wertschätzung des Apostels und wird von ihm als hauptsächlich erstrebenswert empfohlen (1 Thess. 5, 20; 1 Kor. 14, 1. 39). An die alttestamentlichen Propheten könnte man höchstens Ephes. 3, 5 denken. Doch ist es auch hier unwahrscheinlich wegen der Nachstellung von προφήταις und des „jetzt“[2]. An den andern Stellen kann des ganzen Zusammenhanges wegen es nie zweifelhaft sein, daß das neutestamentliche Charisma gemeint ist.

Wer und was ist nun der paulinische Prophet? Bertrams[3] denkt sich die Prophetie als eine Berufsbegabung ähnlich wie den Apostolat, aber „in modifizierter Form, insofern sie der rechtlichen Stellung“ entbehrt. Eine Art amtlicher Stellung denkt er sich aber doch wohl gegeben. Denn er neigt der Hypothese zu[4], daß die Prophetengabe (wie auch die Glossolalie, s. S. 106 Anm. 1) durch Handauflegung verliehen wurde. Also läge doch eine Art offizieller Bestellung zur prophetischen Lehrtätigkeit durch die Apostel oder andere kirchliche Organe vor. Auch Bruders vertritt die Ansicht, die Verleihung der Prophetie an einzelne Personen „ist in den ersten apostolischen Jahrzehnten ganz von der Handauflegung der Apostel abhängig“[5]. Er beruft sich zum Beweise auf Apg. 8, 14—21; 19, 6; 2 Kor. 12, 12 und 1 Kor. 14, 37.

Wir können nicht zustimmen. Die Prophetie erscheint uns als eine freie, unmittelbar vom Heiligen Geiste verliehene Gabe, welche manchen Christen ohne Vermittlung von Menschen zuteil ward[6]. So erscheint sie uns schon im Alten Testamente. Der

---

[1] Daraus mit Achelis (I, S. 91 f.) den Schluß ziehen, Frauen und Männer standen im Christentum dieser Zeit völlig gleich, jene durften reden und an die Spitzen von Gemeinden treten, ist im Hinblick auf 1 Kor. 14, 34 f. nicht angängig.

[2] Vgl. Belser S. 88; Henle S. 141. [3] S. 84 f. [4] S. 87 Anm. 3.

[5] S. 388.

[6] Προφήτης = נָבִיא „Derjenige, in welchem die Gottheit die Rede hervorquellen läßt.“ Cremer-Kögel S. 1112. — Der äußerlich Bestellte ist der Gesandte.

alttestamentliche Prophet wird stets unmittelbar von Gott bzw. von einem andern Propheten im direkten göttlichen Auftrag (3 Kön. 19, 16. 20) berufen, nicht von der Synagoge bestellt[1]. Deshalb muß er sich durch Wunder ausweisen, wie sie die Juden auch von Christus verlangten. Diese Anschauung war tief ins jüdische Volk gedrungen und von da in die Christenheit. Wir glauben nicht, daß der Apostel denselben Ausdruck gebraucht hätte, wenn er eine andere Vorstellung damit verknüpft hätte, da es sich hier um einen Titel mit ganz bestimmtem Inhalt handelt. Aber auch diese Möglichkeiten zugegeben, so beweisen die Tatsachen, daß der neutestamantliche Prophetenbegriff sich mit dem alttestamentlichen deckt.

Die Mahnung 1 Kor. 14, 1. 39 wäre nicht recht verständlich, wenn es einfach im Belieben Pauli gestanden wäre, die Prophetie zu verleihen oder nicht. Apg. 8, 14 ff. und 19, 6 handelt es sich dem ganzen Zusammenhange nach um eine Handauflegung, welche allgemein erteilt wurde, wie die Taufe. Hätten die korinthischen Christen damit die Prophetie empfangen, dann hätte sie Paulus nur daran zu erinnern und zu mahnen brauchen, davon den rechten Gebrauch zu machen. Da er die Prophetie so hochschätzt und wünscht, alle Christen möchten diese Gabe besitzen (1 Kor. 14, 5), warum hat er sie dann nicht allen mitgeteilt? Die Prophetie erscheint stets als eine Gabe einzelner Christen, niemals als eine allgemeine[2]. Das beweist evident 1 Kor. 12, 28 f., wie auch die Zusammenstellung mit den Aposteln Ephes. 4, 11. Wenn die Prophetie durch Handauflegung erteilt wurde, dann konnte Paulus 1 Kor. 14, 37 nicht schreiben: „Wenn jemand meint, ein Prophet zu sein oder ein Geistbegabter." Die Begabten hätten es dann bestimmt wissen müssen, wie der Getaufte von seiner Taufe weiß. Die Apg. 8, 14 ff. und 19, 6 genannten Ereignisse lassen sich in der von uns oben gegebenen

[1] An dieser Auffassung ändern auch die Prophetensöhne und Prophetenschulen des Alten Bundes (3 Kön. 18, 4. 13; 4 Kön. 2, 3. 5. 15) nichts. Sie waren Jünger der Propheten und wirkten in ihrem Sinne. Die Prophetenschulen dienten ihrer Ausbildung. 3 Kön. 18, 19. 25. 40 ist der Ausdruck „Propheten des Baal" aus der Gegenüberstellung mit Elias genügend erklärt.

[2] Bruders und Bertrams sind übrigens auch der Ansicht, daß die Prophetie keine allgemeine Gabe war. Konsequent dürfen sie dann Apg. 8, 14 ff. nicht von der Firmung nehmen.

Weise (s. S. 105 f.) befriedigend erklären. An erster Stelle ist übrigens von der Prophetie keine Rede; es kann sich auch um andere wunderbare pneumatische Erscheinungen gehandelt haben. Das gleiche gilt für 2 Kor. 12, 12, und 1 Kor. 14, 37 löst sich leicht bei richtiger Auffassung über das Verhältnis von Amt und Charisma (s. Kap. III, S. 134 ff.). Auch die Vorschriften der *Διδαχή* (Kap. XIII) setzen die Prophetie als freies Charisma voraus.

So erscheint die Prophetie als eine unmittelbare Geistesgabe, verliehen ohne äußeres Zeichen, ohne Bestellung durch die Apostel. Sie trägt den Charakter des Wunderbaren an sich und macht dadurch ihren Träger als solchen kenntlich[1]. Zwar ist nicht das Weissagen der hauptsächliche Gegenstand der prophetischen Tätigkeit. Der Apostel sagt 1 Kor. 13, 2: „Und wenn ich die Prophetengabe habe und alle Geheimnisse und alle Erkenntnis weiß." Der ganze Aufbau der Verse 13, 1—3, wo die koordinierten Glieder desselben Kondizionalsatzes dem Sinne nach einander gleich sind und das zweite Glied immer eine nähere Ausführung bzw. Ergänzung zum ersten ist, berechtigt zur Erklärung, „weiß die Geheimnisse" ist eine genauere Inhaltsangabe zu „habe die Prophetengabe". Zur Prophetie gehört stets eine unmittelbare göttliche Offenbarung, ohne daß das Gesagte deshalb stets neu und bisher unbekannt sein muß. Aber der Prophet wird bekannte Wahrheiten tiefer erfassen, lehren und auch bisweilen Neues vortragen. Er hat eine tiefere Erkenntnis und vermag andere darin einzuführen, gibt ihnen dadurch „Erbauung, Mahnung und Trost" (1 Kor. 14, 3)[2]. Damit verbindet sich die Kardiognosie. Der

---

[1] Leitner meint (S. 94), die charismatische Prophetie mußte (im Gegensatz zur apostol. Inspiration, mit der zugleich die übernatürliche Gewißheit ihres göttlichen Ursprungs zuteil geworden sei) durch die eigene Gabe der Geistesunterscheidung ergänzt werden. Aus 1 Kor. 14, 29 und 1 Thess. 5, 19 ff., auf welche Stellen sich Leitner beruft, folgt obiger Schluß nicht mit Notwendigkeit. Zunächst ist der Inhalt der Rede maßgebend, wie 1 Kor. 12, 3 dartut. Die obigen Mahnungen, zu prüfen, sind an alle gerichtet. Insbesondere ist der Amtsträger berufen, das zeigt Pauli Beispiel 1 Kor. 14. Daß die Gabe der Unterscheidung der Geister bei dieser Prüfung gute Dienste tun mußte und auch mit dazu gegeben war, soll nicht geleugnet werden.

[2] „Gegenstand der Prophetie könnte sein: Fortbildung der in den Worten des Herrn gegebenen Grundlage, eschatologische himmlische Dinge (2 Kor. 12, 3 ff.), Offenbarungen über das Seelenleben anderer (1 Kor. 14, 24)." Weizsäcker S. 566. — Nach Cumont (S. 112) sind in den

Prophet durchschaut der Menschen geheime Gedanken und Absichten (1 Kor. 14, 24; 1 Tim. 1, 18), eine Tatsache, für welche auch die alttestamentliche Prophetie Einzelbelege bietet (4 Kön. 5, 25 ff.). Auch die Apostelgeschichte berichtet dafür ein Beispiel (Apg. 5, 3). Schon dadurch ist die Gabe als eine übernatürliche zu erkennen (s. 1 Kor. 14, 24). Der Prophet schaut aber auch bisweilen in die Zukunft und weissagt. Letzteres ist aber nicht seine eigentliche Aufgabe. Es dient nur zum Erweis seiner göttlichen Begabung. Die Apostelgeschichte (11, 27; 21, 4. 11) bietet uns mehrere Beispiele von solchen Weissagungen. In der Hauptsache aber ist und bleibt der Prophet ein unmittelbar von Gott berufener Lehrer der göttlichen Wahrheit, der infolge besonderer Geistbegabung einen tieferen Einblick in die Geheimnisse Gottes hat als andere Lehrer des Evangeliums. Treffend sagt Cornely: „Eodem fere modo quo antiqui, etiam novi prophetae praedicatores erant a Spiritu sancto inspirati, qui exhortationibus et monitis suis neophytos ad virtutum exercitium excitabant stimulabantque (cf. 14, 3); quod ut maiore auctoritate et efficacitate praestare possent, Spiritus S. occultis auditorum rebus revelatis sese in prophetis loqui aliquoties manifestabat (14, 24 sq.; cf. S. Iren. c. haer. 4, 6. 1), interdum etiam res futuras per eos enuntiabat.“ [1]

Hier ist der Ort, wo noch etwas über das bei Paulus erwähnte Charisma der Schriftinspiration zu sagen ist (vgl. S. 101). Denn der Prophetie scheint es uns am meisten verwandt und nur eine Art ihrer Äußerung zu sein. Der Prophet redet unter dem Antrieb und der unmittelbaren Erleuchtung des Heiligen Geistes die Geheimnisse Gottes, der inspirierte Schriftsteller schreibt sie nieder. Für den Alten Bund und seine Propheten

---

ägyptischen Religionen die Propheten „der göttlichen Wissenschaft kundig“. Vgl. Poimandres S. 220. — Achelis (I, 90) irrt deshalb, wenn er das Wesen der prophetischen Tätigkeit im visionären Schauen in die Zukunft sieht. — Der Vorwurf Reitzensteins (Hell. Myst. S. 89), Philologen und Theologen vergessen immer wieder, daß vaticinari und προφητεύειν überhaupt nur ἐν πνεύματι λαλεῖν heißt, trifft die katholische Theologie nicht. Sie hat seit langem schon so den Begriff des Propheten gefaßt, und zwar auf Grund des Alten Testamentes.

[1] Comm. in Ep. I ad Kor. p. 414. — „Das Martyrium des Isaias“ (Kautzsch II, S. 127) bietet ein schönes Beispiel, wie sehr auch im zeitgenössischen Judentum der Prophet als vom Heiligen Geiste erfüllt gedacht ist.

bezeugt uns Paulus die Schriftinspiration durch den Heiligen Geist, wie bereits dargetan wurde. Ist auch im Neuen Bunde die Tatsache der Prophetie gegeben, so läßt sich die schriftstellerische Geistbegabung wenigstens erwarten. Redet Paulus selbst „in der Kraft des Heiligen Geistes“ (s. S. 101 f.), warum soll er, wo er es in Ausübung seines apostolischen Berufes tat, nicht in ihr geschrieben haben? 2 Thess. 2, 15 spricht er seinen Briefen dieselbe Autorität zu wie seinem Wort und verbietet 2 Thess. 3, 14 den Umgang mit solchen, die diesem seinem Briefe nicht gehorchen. Wenn er 2 Tim. 3, 15—17 auf die heiligen Schriften hinweist, welche „unterweisen können zum Heile durch den Glauben an Jesus“, und versichert, jede „von Gott eingegebene Schrift (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*) ist nützlich ... zur Unterweisung in der Gerechtigkeit“, so ist es unwahrscheinlich, daß er hier nur an die Bücher des Alten Testamentes gedacht hat. Volle und erschöpfende Unterweisung in der Gerechtigkeit, welche doch gerade nach Pauli Wort keine aus alttestamentlichen Gesetzeswerken ist, wird er wohl kaum von ihnen behauptet haben.

Das merkwürdigste von allen paulinischen Charismen ist das der sogenannten Glossolalie. In verschiedenen Wendungen spricht der Apostel von dieser eigenartigen Geistesgabe: *Γένη γλωσσῶν* (1 Kor. 12, 10. 28), *γλῶσσαι* (1 Kor. 13, 8; 14, 22), *διὰ τῆς γλώσσης λόγον διδόναι* (1 Kor. 14, 9), *λαλεῖν λόγους ἐν γλώσσῃ* (1 Kor. 14, 19), *λαλεῖν γλώσσῃ* (1 Kor. 14, 2. 4; 13, 18. 27), *λαλεῖν γλώσσαις* (1 Kor. 12, 30; 14, 5. 6; 23, 39), *γλώσσῃ προσεύχεσθαι* (1 Kor. 14, 13. 14), *γλῶσσαν ἔχειν* (1 Kor. 14, 26). Nach dem Zusammenhang, in dem die Ausdrücke stehen, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß alle die Wendungen zur Bezeichnung derselben Sache dienen. Tatsächlich hat daran auch noch niemand gezweifelt. Hat doch der Apostel das ganze 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes nur geschrieben, um über die Glossolalie, insbesonders deren Gebrauch beim Gottesdienste zu belehren. Wie ist nun dieses Charisma zu erklären?

Gehen wir von dem Worte *γλῶσσα* aus. Es kann im Neuen Testamente, wie auch sonst, zweierlei bedeuten: die Zunge als Organ des Geschmackes (Luk. 16, 24) oder (noch) häufiger des Redens (Mark. 7, 33. 35; Luk. 1, 64; Röm. 3, 13; 14, 11; Jak. 3, 5 f.; 1 Joh. 3, 18) und die Sprache selbst (Apg. 2, 11)[1].

[1] Mosiman (S. 9) gibt noch die Bedeutung „veralteter oder fremdartiger Ausdruck, der der Erklärung bedarf“, an. Die Wörterbücher kennen

Wenn man γλῶσσα bei Beurteilung der Glossolalie im Sinne von Zunge nimmt, dann muß man unter dem λαλεῖν ein Reden von ganz besonderer, nicht normaler Art verstehen. Denn daß das gewöhnliche menschliche Sprechen mittels der Zunge geschieht, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Γλώσσῃ oder διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν ist dann als ein Reden aufzufassen, bei dem seitens des Menschen allein das körperliche Organ tätig ist, ein Hervorbringen von Lauten, „an deren Bildung der Verstand des Redenden keinen Anteil hat“ [1]. Eine fremde Macht bedient sich der menschlichen Zunge und sie gibt dem Bewußtsein fremde Töne von sich. „Es ist ein vom Geiste Gottes unter Suspension der geistigen Kräfte des Menschen (vgl. dazu den Gegensatz λόγος διὰ τοῦ νοός μ. λόγος ἐν γλ.) bewirktes ekstatisches Reden, das den Eindruck macht, als sei die Zunge sich selbst überlassen und rede für sich. Es war ein, wenn auch schwaches Analogon zur Raserei altheidnischer Kulte und konnte als offenkundiger Beweis des Ergriffenseins von der Gottheit gelten.“ [2] Die meisten Exegeten, welche diese Auffassung haben, nehmen die vom „Zungenredner“ hervorgebrachten Laute als unartikulierte, völlig unverständliche [3]. Andere erklären das Charisma als ein Reden in zwar bekannten, artikulierten, aber abgerissenen Worten und kurzen Ausrufen [4].

Diese Theorie scheint uns schon in den paulinischen Ausdrücken großen Schwierigkeiten zu begegnen. Sie vermag, wie Cornely [5] mit Recht bemerkt, nicht zu erklären, wie eine einzelne

---

entweder (Zorell) diese Bedeutung gar nicht, oder sie leiten sie nur aus ihrer Erklärung der Glossolalie ab (Cremer-Kögel, Preuschen, Ebeling).

[1] Lietzmann S. 140. [2] Rohr S. 49.

[3] Lietzmann a. a. O.; Feine S. 419 f.; Gunkel S. 47; Holsten I, S. 479 ff.; Pfleiderer, Urchr. I, 279; Paulinis S. 249 (teils unartikulierte Seufzer, teils abgerissene Worte hymnologischer Art); Weinel, Wirk. d. Geistes S. 71; Titius S. 230 f.

[4] „Es war keine zusammenhängende Rede, sondern ein in abgerissenen Worten oder kurzen Ausrufen vor sich gehendes Lobsprechen.“ Bertrams S. 35 Anm. 2. Das Reden fremder Sprachen ist B. allerdings auch eine Art von Glossolalie (s. S. 36 Anm.).

[5] Prior ep. ad Cor. p. 412. — „Daß der Plur. γλώσσαις bei dieser Auffassung neben einem singul. Subjekt nicht bestehen kann, ist klar — wie soll vollends der Ausdruck γένη γλωσσῶν erklärt werden, die nach 12, 10 einem Menschen zuteil werden?“ J. Weiß, Der erste Korintherbrief S. 336. Vgl. Mosiman S. 9 f.

Person γλώσσαις (1 Kor. 14, 6) reden kann und was γένη γλωσσῶν heißen soll.

Gegen unartikulierte Laute sprechen 1 Kor. 14, 19 „Worte (λόγους) ἐν γλώσσῃ“ [1] und 1 Kor. 14, 26 die Parallelen [2] „Psalm, Lehre, Offenbarung“.

Man weist zur Stütze der ganzen Theorie hin auf ähnliche Vorgänge außerhalb des Neuen Testamentes. Mosiman [3] sieht als Analogien an, was im Alten Testamente von ekstatischen Zuständen und prophetischer Begeisterung berichtet wird (Num. 11, 23—30; 1 Kön. 10, 5—11: 19, 20—24: 3 Kön. 22, 10—12: Jer. 23, 9: 29, 6 usw.). An allen den genannten Stellen handelt es sich stets um die Prophetengabe und deren Betätigung. Von Glossolalie ist in keiner Form und Art die Rede. Man könnte diese Parallelen unseres Erachtens nur zur Erklärung des prophetischen Charismas beiziehen.

Neuerdings weist man mit Vorliebe hin auf Ähnlichkeiten in der außerbiblischen christlichen Literatur oder im hellenistischen Heidentum. Die sinnlosen Lautreihen der Zauberpapyri, wodurch Geister beschworen werden, in die Seele des Jüngers zu fahren, sollen „vielleicht damit zusammenhängen“, und „es war natürlich allgemeine Ansicht der christlichen Gemeinde, daß die glossolalischen Worte wirklichen Geistersprachen angehörten, die eben der Hermeneut deuten konnte, weshalb also die Bezeichnung ganz korrekt ist“ [4].

Für solche Analogien fehlt in den paulinischen Briefen jeder Anhaltspunkt: die Ähnlichkeit ist eine geringe, oberflächliche und äußerliche. Die Glossolalie hat weder nach Inhalt noch nach Zweck mit jenen Vorgängen etwas zu tun, wie die Einzelerklärung zeigen wird.

---

[1] Λόγος in diesem Sinne ist nicht gebräuchlich, vielmehr bedeutet es gerade den klaren, in Worte gefaßten Gedanken im Gegensatz zum sinnlosen Klang, s. Preuschen Sp. 666.

[2] Siehe A. Maier, Die Glossolalie S. 32; Mosiman S. 10; J. Weiß, Der erste Korintherbrief S. 336.

[3] S. 37. — Die berühmten Tatsachen sind ein schlagender Beweis für unsere frühere Behauptung (S. 117), daß die alttestamentliche Prophetie eine freie, unmittelbare Gottesgabe war. Der Geist des Herrn kam vorübergehend über Persönlichkeiten, die gewiß nicht zu seinen dauernden Trägern für religiös-sittliche Zwecke erwählt waren.

[4] Lietzmann S. 141.

Das Treiben gnostischer Magier und montanistischer Schwarmgeister des zweiten christlichen Jahrhunderts mit der Glossolalie in Zusammenhang zu bringen, ist mindestens sehr gewagt[1]. Die Beweise, daß es sich um gleichartige Erscheinungen handelt, fehlen und die Unterschiede sind sehr groß. Von den rasenden Bewegungen, „wie die tanzenden Derwische", ist in der paulinischen Schilderung nichts zu finden. Daß die Art und Weise, zu reden, dieselbe war, ist eine willkürliche Vermutung. Man sehe doch nicht überall gleich analoge Vorgänge, wo eine entfernte Ähnlichkeit vorliegt[2].

Die paulinische Darstellung 1 Kor. 14 ist an sich etwas dunkel. Der Apostel schreibt über Dinge, welche ihrem Wesen und ihrer äußeren Erscheinung nach seinen Lesern hinlänglich bekannt waren. Wir müssen nach andern Stellen suchen, welche zur Erklärung beigezogen werden können, und wir finden solche dort, wo wir sie allererst herzunehmen berechtigt sind, im Neuen Testamente selbst.

Da ist zunächst die Verheißung des Herrn Mark. 16, 17: „Sie werden in neuen Sprachen reden" (*γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς*). Wir haben hier genau dieselben Worte wie 1 Kor. 14 und noch die wertvolle genauere Bestimmung *καιναῖς*.

Hierher gehört vor allem das Pfingstereignis Apg. 2, 4: „Und sie begannen in verschiedenen Sprachen (*ἑτέραις γλώσσαις*) zu reden, so wie der Geist ihnen verlieh, auszusprechen." Apg. 10, 46 wird berichtet, daß in Cäsarea während der Rede Petri im Hause des Kornelius der Heilige Geist über die Zuhörer kam und man sie plötzlich hörte, „in Sprachen reden" (*λαλούντων*

---

[1] Lietzmann S. 170; Mosiman S. 44f.; J. Weiß, Der erste Kor. S. 338. — In den „Zungenrednern" des Celsus (Orig. Adv. Cels. VII, 8. 9) wird man gnostische Christen vermuten dürfen. „Celsus entnahm seine Informationen vielfach gnostischen Kreisen" (Dölger, Sphr. S. 89f.). Die Ähnlichkeit mit der von obigen Autoren auch genannten Irenäusstelle über den gnostischen Magier Markos spricht ebenfalls dafür. Origenes macht auch dem Celsus den Vorwurf (VII, 8; Migne, Pat. graec. tom. XI, p. 1431): „Sed non indicat, utrum de quibusdam loquatur qui a Iudaeorum Christianorumque doctrina alieni sunt, an de iis, quorum prophetiae eodem atque Iudaeorum prophetarum oracula charactere insigniantur."

[2] Vgl. darüber die prinzipiellen Ausführungen Bartmanns S. 23f. — Über Lietzmann insbesondere urteilt Bonhöffer (S. 164), er habe eine „allzugroße Nachgiebigkeit gegenüber der Lockung, Parallelen zu statuieren".

γλώσσαις). Nochmals heißt es Apg. 19, 6 von den getauften Johannesjüngern: „Und als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der Heilige Geist auf sie, sie redeten in Sprachen (ἐλάλουν τε γλώσσαις) und weissagten.“ In diesen vier Stellen, welche demselben Literaturkreis angehören wie die paulinischen Briefe, haben wir wirkliche Parallelen in Wort und Inhalt.

Nun ist bei Markus und Lukas deutlich zu erkennen, was γλώσσαις λαλεῖν heißt. Apg. 2, 4 muß γλώσσα mit Sprache übersetzt werden. Dafür zeugen ἑτέραις und Vers 9 desselben Kapitels, wo das Wort διαλέκτῳ dafür erscheint und berichtet wird, wie die Zuhörer staunten, die Apostel in ihren Sprachen reden zu hören[1]. An den beiden andern Stellen der Apostelgeschichte ist zwar nicht so deutlich von einem Reden in fremden Sprachen berichtet, aber es nötigt uns gar nichts, von der aus Apg. 2, 4 gewonnenen Auffassung abzugehen. Mark. 16, 17 legt diese Erklärung ebenfalls nahe. Sie werden in neuen, d. h. ihnen bisher nicht bekannten und nicht erlernten Sprachen reden, ist nicht nur die natürlichste Wiedergabe der ganzen Ausdrucksweise, sondern entspricht auch am meisten dem Zusammenhang, der die Verheißung wunderbarer Dinge enthält.

Erlauben nun die paulinischen Texte diese Erklärung der Glossolalie oder bieten sie einer solchen unübersteigbare Hindernisse?

Wir glauben, daß die aus der Apostelgeschichte gewonnene Auffassung der Glossolalie als übernatürliche Sprachengabe den Aussprüchen des Apostels am meisten gerecht wird.

Die Glossenrede ist unverständlich und bedarf der Erklärung (1 Kor. 14, 3. 6 ff.), eine Tatsache, welche mit dem Reden in fremden, den Zuhörern nicht bekannten Sprachen sehr wohl vereinbar ist[2]. Man wendet ein, nach 14, 6 „liegt die Unverständlichkeit nicht im Idiom, sondern darin, daß das Geredete weder γνῶσις noch ἀποκάλυψις, noch προφητεία, noch διδαχή enthält“[3].

[1] Auch Rohr (S. 44) gibt zu, daß der Pfingstbericht und die Markusstelle ein Reden in fremden, unerlernten Sprachen annehmen. Ebenso Mosiman S. 16; J. Weiß, Der erste Kor. S. 336.

[2] Röm. 8, 26 macht keine Schwierigkeiten; denn es ist einmal fraglich, ob es sich dort um Glossolalie handelt, und dann, wenn solche gemeint ist, heißt es in Seufzern, welche der Mensch aus sich nicht hervorbringen kann, die vom Heiligen Geiste stammen (s. S. 81).

[3] Rohr S. 45.

Der Einwand trifft nicht. Die glossolalische Rede kann deshalb den genannten Zwecken nicht dienen, weil sie nicht verständlich ist, und sie wird auch deshalb den genannten andern Gaben gegenübergestellt, weil sie nicht hauptsächlich den Zweck hat, zu belehren und zu unterrichten, wie wir noch dartun werden (s. S. 126 f.).

Der vergleichende Hinweis 14, 7—9 auf die Laute der Flöte und Zither spricht nicht gegen unsere Auffassung. A. Maier[1] sagt mit Recht, „der Vergleichungspunkt liegt in diesen Beispielen überhaupt in der Undeutlichkeit und Unverständlichkeit des Musikspiels, nicht in dem, worauf die Undeutlichkeit beruht, weshalb es ganz unstatthaft ist, davon aus bezüglich der Glossolalie gegen wirkliche Sprachen zu argumentieren".

In Vers 14, 10 sehen manche eine Hauptschwierigkeit für das Sprachenreden. „Vor allem hätte er 14, 10 f. die γένη φωνῶν (Sprachen, bemerke die Abwechslung im Ausdruck!) nicht als Analogie zur Glossolalie verwerten dürfen, wenn diese selber nach seiner Auffassung ein Reden in Völkersprachen war[2]. „Man vergleicht doch nicht identische Sachen."[3] A. Maier hat diese Schwierigkeit bereits befriedigend gelöst[4]. Der Vergleich ist mit V. 9 geschlossen, da ja in ihm die Anwendung liegt. „Man kann vielmehr den ganzen Inbegriff der Weltsprachen V. 10 als das Allgemeine verstehen, unter welches der Apostel sofort diejenigen Sprachen, welche bei der Glossenrede jedesmal gesprochen werden, als ein gleichartiges Besonderes subsumiert."[5] V. 11 stellt als allgemeines, auch für die glossolalische Rede geltendes Prinzip auf, daß die Unverständlichkeit nicht darin besteht, daß das Wort keine Bedeutung hat, sondern daß der Hörende diese nicht kennt. So wird aus der Schwierigkeit ein Beweis.

Auch das Zitat aus Isaias 28, 11 f. in 1 Kor. 14, 21 spricht für die Auffassung der Glossolalie im Sinne von fremden Sprachen. Der Apostel führt die Stelle nicht zum Vergleiche an, wie Weizsäcker meint[6], sondern er sieht in ihr einen typischen Hinweis auf die Glossolalie. „Daraus muß mit Notwendigkeit gefolgert

---

[1] Die Glossolalie S. 24. [2] J. Weiß, Der erste Kor. S. 336.
[3] Mosiman S. 30. [4] S. 22 f. (Die Glossolalie).
[5] A. a. O. S. 23.
[6] S. 568. — Damit fällt auch Weizsäckers Argumentation aus der Stelle gegen das Reden in unbekannten Sprachen.

werden, daß er dieselbe als ein Sprechen in fremden Sprachen gekannt habe, und daß die betreffenden Ausdrücke und Formeln bei ihm überall in demselben Sinne zu nehmen sind.“ [1]

Die Glossolalie ist kein Reden „mit dem Verstande“ (*τῷ νοΐ*), sondern „mit dem Geiste“ (*τῷ πνεύματι*, 14, 14 f.). Das trifft auch zu, wenn man das Charisma als Sprachengabe faßt. Denn nicht die natürliche Verstandeskraft bestimmt in letzter Linie die Bildung der Worte und Sätze, sondern der Heilige Geist. Es heißt ja Apg. 2, 4 ganz analog, „sie fingen an, in verschiedenen Sprachen zu reden, so wie der Heilige Geist ihnen verlieh auszusprechen“.

Dem Singular *γλῶσσα* (z. B. *ἐν γλώσσῃ* 1 Kor. 14, 19, *γλῶσσαν ἔχειν* 14, 26) wird man gerecht [2], wenn man darunter „metonymisch den Vortrag in einer Glosse“ [3] versteht. In einer Sprache reden oder eine Sprache haben heißt hier über eine geistgewirkte Sprache, die Art von Sprachen, von welcher im ganzen Zusammenhang die Rede ist, verfügen. Es ist übrigens möglich, daß *γλῶσσα* auch an einzelnen Stellen — besonders dort, wo es im Singular steht — die Bedeutung von Zunge hat (z. B. 14, 9 *διὰ τῆς γλώσσης*). Hier ist eben die Art und Weise, wie die Glossolalie vor sich geht, hervorgehoben, während sonst meist an den Inhalt, die fremde Sprache, gedacht ist [4].

Man wendet noch ein, der Glossolale rede nicht für die Menschen, sondern für Gott (1 Kor. 14, 2). Der Apostel nennt das Glossenreden ein Beten und Lobpreisen im Geiste (*προσεύχομαι γλώσσῃ* 1 Kor. 14, 14, *προσεύξομαι τῷ πνεύματι, ψαλῶ τῷ πνεύματι* 1 Kor. 14, 15. 28). Aus 1 Kor. 14, 18 f. gewinne man sogar den Eindruck, Paulus habe für sich, im stillen, in der Glosse geredet. Es sei nicht einzusehen, wozu dann die Sprachengabe

---

[1] A. Maier, Die Glossolalie S. 29. — „Paulus führt die Erscheinung (1 Kor. 14, 21) auf eine alttestamentliche Weissagung zurück (Is. 28, 11), in welcher dieselbe ausdrücklich als ein Reden in fremden Sprachen (*λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσαις*) und *ἐν χείλεσιν ἑτέροις* bezeichnet wird.“ Simar S. 241.

[2] Rohr (S. 48) meint, der Singular nötige, *γλῶσσα* in der ursprünglichen Bedeutung Zunge zu nehmen.

[3] A. Maier, Kommentar über den ersten Kor. S. 323. Die Glossolalie S. 10, vgl. Zorell p. 111.

[4] „Es ist immer mißlich, ein mehrsinniges Wort in einer andern Sprache durch ein einsinniges wiederzugeben, weil damit leicht der Gehalt des Wortes verengert wird.“ Mosiman S. 9.

gegeben sein soll, warum ein Mensch seine Privatandacht in einer fremden Sprache ausüben soll[1].

Der Einwand fällt in sich zusammen, wenn man eine richtige Auffassung vom Zweck der Glossolalie hat. Die Sprachengabe ist nicht in erster Linie dazu gegeben, um dadurch fremden Völkern das Evangelium leichter verkünden zu können, wie man schon gemeint hat. Wir haben zwar kein Recht, diesen Gebrauch von ihr vollständig auszuschließen. Es ist möglich, daß die Glossolalie auch dazu bisweilen diente. Wo sie aber im Neuen Testament erwähnt wird, erscheint als erster und hauptsächlicher Zweck immer der Lobpreis Gottes. Die Zuhörer am Pfingsttage hörten die Apostel in ihren Sprachen die Großtaten Gottes preisen (*ἀκούομεν λαλοῦντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, Apg. 2, 11). Ebenso heißt es Apg. 10, 46: „Denn sie hörten sie in Sprachen reden und Gott preisen." 1 Kor. 14, 2 sagt der Apostel, der Glossolale rede im Geiste die Geheimnisse (*πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια*). Die Glossolalie ist hauptsächlich nicht direkte Missionsarbeit, sondern Gottesdienst, ein Beten und Singen[2]. Daher auch das *ἀμήν* der Gemeinde (14, 16). Die Tatsache, daß dieser Gottesdienst in fremden Sprachen erfolgt, und zwar durch Menschen, welche von Natur aus derselben nicht mächtig sind, ist ein Wunder, ein Beweis, daß der Geist Gottes in der christlichen Gemeinde lebt und wirkt. A. Maier betrachtet als spezifischen Zweck der Glossolalie „eine symbolische Belehrung über den Universalismus des Christentums"[3], ein schöner Gedanke, der sich mit erstgenanntem harmonisch verbindet.

---

[1] S. Mosiman S. 30. — Rohr S. 47. — Weizsäcker S. 568. Letzterer Autor meint ferner (S. 571), die zügellose, wilde Begeisterung alter Religionsübungen erneuere sich auf hellenischem Boden im Christentum. Das erkenne Paulus sehr wohl. „Paulus selbst ist sich bewußt, daß hier die Grenze der Krankheit erreicht ist. Und doch schöpft er im eigenen Innenleben aus dieser Quelle." Das würde nicht stimmen zur sonstigen Praxis Pauli, gegen falsche Anschauungen und Mißbräuche, mögen sie aus dem Juden- oder Heidentum kommen, entschieden aufzutreten.

[2] „En réunissant tous les traits relatifs à la glossolalie, nous voyons qu'elle était la faculté surnaturelle de prier ou de louer Dieu en une langue étrangère avec un enthousiasme voisin de l'exaltation." Prat I. 176; vgl. Cornely p. 414.

[3] Die Glossolalie S. 40.

Der Apostel sagt zwar 14, 23 ff., die Prophetie sei mehr geeignet, den göttlichen Charakter des Christentums darzutun und Ungläubige zu bekehren, als die Glossolalie. Daraus aber den Schluß zu ziehen, Paulus schätze die Sprachengabe nicht als „besondere Offenbarung der Macht und Größe Gottes", sondern nur als „wünschenswertes Hilfsmittel zum Aufbau der Gemeinde" [1], dazu besteht kein Recht. Der Apostel eifert nur gegen die mißbräuchliche Anwendung des Charismas, gegen das Durcheinanderreden (V. 23. 27) oder das Reden ohne Auslegung (V. 28). Wenn die Glossolalie ordnungsmäßig gebraucht wird, dann wird sie begrüßt und empfohlen (14, 27. 39).

Der Sprachenredner befindet sich nach der paulinischen Schilderung keineswegs im Zustande ekstatischer Raserei. Sonst wäre es nicht verständlich, wie der Apostel ihm Vorschriften für sein Verhalten in der Gemeindeversammlung geben, ihm bestimmen könnte, wann er reden darf und wann er schweigen muß (14, 27 f.). „Der Geisteszustand des Glossenredners ist also nicht wirkliche Ekstase, sondern er hat damit nur eine annähernde Verwandtschaft." [2] Der Glossolale versteht zwar oft seine Rede nicht, er kann sie nicht ohne weiteres selbst erklären. Der Apostel schreibt 14, 14: „Denn wenn ich in Sprachen bete (*προσεύχομαι γλώσσῃ*), so betet zwar mein Geist, aber mein Verstand ist ohne Frucht." [3] Der Verstand kennt den Inhalt der durch das gött-

---

[1] So Mosiman S. 8. [2] A. Maier, Die Glossolalie S. 9.

[3] Bertrams (S. 39) schließt aus diesem Vers, daß bei der Glossenrede das „klare Bewußtsein ausgeschaltet, infolgedessen die Freiheit der Handlung aufgehoben ist. Die Verantwortlichkeit bestehe nur für den Beginn der Zungenrede, nicht für den Verlauf (Anm. 1). Zu dieser Unterscheidung berechtigt 14, 14 nicht. A. Maier argumentiert treffend (Die Glossolalie S. 8 f.): „Doch ist bei dem Glossenredner der Mangel des Bewußtseins von dem Redegegenstand nicht ein absoluter, da ihm 14, 4 das *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ*, die Selbsterbauung, zugestanden wird; er hat hiernach wenigstens Ahnungen von dem religiösen Inhalt des Vortrages und perzipiert ihn durch das Gefühl, das dadurch in eine fromme Stimmung und in einen höheren Schwung versetzt wird. Auch darf von ihm nicht angenommen werden, daß sein Selbst- und Weltbewußtsein gänzlich unterdrückt und damit die Freitätigkeit des Willens völlig aufgehoben wäre, denn der Glossenredner erhält 14, 13 die Weisung, daß er mit der Absicht spreche, seinen Vortrag sofort zu dolmetschen, d. h. er soll mit der Tendenz auftreten und sie während seines ganzen Vortrages festhalten, was, wie auch die V. 27 folgenden Vorschriften für die Beobachtung der äußeren Ordnung, immerhin einen gewissen Grad von Freiheit voraussetzt."

liche Pneuma gewirkten Worte nicht. Dieses Verständnis ist wieder eine besondere Gabe. „Wer in Sprachen redet, der bitte um die Gabe der Auslegung“ (14, 13). Bisweilen ist also der Glossolale der eigene Interpret seiner wunderbaren Rede. Aber wenn das auch nicht der Fall ist, so kann er dennoch für sich Erbauung haben (14, 4), nämlich in dem Erlebnis, ein Organ des Heiligen Geistes zu sein. Für andere wird dies erst dann zum Erlebnis, wenn durch die Interpretation die Tatsache der Sprachengabe kundgetan wird; dann haben auch sie Erbauung.

So aufgefaßt ist die Glossolalie eine würdige Manifestation des Heiligen Geistes, während ein sinnloses, unartikuliertes, ekstatisches Schreien, ähnlich „der Raserei heidnischer Kulte“, der christlichen Religion, deren tiefen sittlichen Ernstes unwürdig erscheint.

Man hat noch eine andere Lösung des glossolalischen Problems versucht. *Γλῶσσαι* sollen entweder „veraltete, aus dem gewöhnlichen Gebrauche verschwundene Ausdrücke“ sein oder Worte, „deren sich die Dichter und begeisterte Redner bedienen“ [1], oder „wunderbare Himmelsworte“ nach der Art, wie sie „in heidnischen, jüdischen und christlichen Zauberpapyri enthalten sind“ [2]. Die absolute Unverständlichkeit der Glossolalie wäre dann nicht zu erklären. Denn alle diese Ausdrücke und Formeln gehörten der üblichen Landessprache an [3]. Für die Annahme veralteter oder poetischer Worte gilt noch das Urteil A. Maiers [4]: „Endlich ist es von selbst einleuchtend, daß diese Auffassung sprachlich nur möglich wäre, wenn überall die Pluralform *γλώσσαις λαλεῖν* beibehalten wäre, daß sie dagegen durch die Singularform *γλώσσῃ λαλ.*, womit die Formel *γλῶσσαν ἔχειν* zu kombinieren ist, allein schon entschieden abgewiesen wird.“

Was die andere Anschauung angeht, wonach die Glossolalie der Zaubersprache hellenistischer Mysterien gleich oder ähnlich sei, so hat dieselbe in den paulinischen Texten nicht den geringsten Anhaltspunkt. Der Zweck der Sprache ist auf beiden Seiten ein total verschiedener. Apg. 2, 4. 11 schließt eine derartige Auffassung vollständig aus, so daß sie nicht anders als eine willkürliche genannt werden kann. Derselbe Paulus, der sonst die

[1] Siehe die Belege bei A. Maier, Die Glossolalie S. 33.
[2] J. Weiß, Der erste Kor. S. 338. Reitzenstein, Poimandres S. 55 ff.
[3] Einzelbelege a. a. O. Anm. 2. [4] Die Glossolalie S. 34.

tiefe Kluft zwischen dem früheren heidnischen Zustande und dem jetzigen christlichen bei seinen Gläubigen entschieden betont (s. 1 Kor. 6, 11; Eph. 2, 11; 4, 17), hätte derartige Dinge in seinen Gemeinden nicht geduldet oder gar selbst geübt.

Aus 1 Kor. 13, 1 zu schließen, die korinthische Glossolalie sei ein Reden oder Beten in einer ganz neuen, himmlischen Sprache gewesen, einer Sprache, welche mit den historischen keinerlei Ähnlichkeit gehabt habe, ist nicht zulässig. Die Worte *τῶν ἀγγέλων* drücken nur eine Steigerung der Sprachengabe zu einem Grade aus, „der ebensowenig als der dort V. 2 genannte Glaube, welcher Berge versetzen kann, in der historischen Wirklichkeit zu suchen ist“ [1]. Der Apostel will die Liebe als höchstes Gut preisen, und deshalb sagt er, auch wenn ein Mensch in der Sprache himmlischer Geister reden könnte und hätte die Liebe nicht, so würde ihm jene Gabe keinen Wert verleihen. Wir haben keine Veranlassung, von der aus Apg. 2, 4 gewonnenen Anschauung, daß die Glossolalie eine vom Heiligen Geiste verliehene, wunderbare Fähigkeit, in den Sprachen fremder, historischer Völker zu reden, ist, abzugehen [2]. Wir stimmen zwar Rohr [3] zu, wenn er sagt: „Somit ist die Deutung auf die Sprachengabe in den Korintherbriefen nirgends unbedingt gefordert.“ Aber anderseits ist die paulinische Schilderung 1 Kor. 14 auch nicht so, daß sie die Fassung der Glossolalie als Sprachengabe ausschließt und berechtigt, das Charisma anders zu verstehen, als es in der Apostelgeschichte erscheint. Im Gegenteil wird unseres Erachtens diese Anschauung dem Texte am meisten gerecht, wie wir gezeigt zu haben glauben. Die ganze Argumentation faßt A. Maier treffend zusammen [4]: „Der paulinische Abschnitt enthält keine positive Beschreibung oder direkte Bestimmung der Äußerungsweise der Glossolalie, wozu der Apostel keine Veranlassung hatte, weil seine korinthischen Leser diese Gabe aus eigener Erfahrung und Wahrnehmung genugsam kannten und nur in Ansehung des Wertes und Gebrauches Belehrung bedurften. Da er aber nicht

[1] A. Maier, Die Glossolalie S. 15.

[2] Auch das sog. Testament des Hiob mit seiner Erzählung von den Engelssprachen, zu denen die Töchter durch einen besondern Gürtel befähigt wurden (s. Reitzenstein, Poimandres S. 57; J. Weiß, Der erste Kor. S. 338; Mosiman S. 47), vermag daran nichts zu ändern. Der Beweis, daß es sich um gleichartige Erscheinungen handelt, fehlt.

[3] S. 47. [4] S. 12 der Glossolalie.

bloß ihren Ursprung und Inhalt konform mit der Apostelgeschichte darstellt, sondern mit dieser auch in der die Äußerungsweise betreffenden Terminologie vollkommen übereinstimmt, so führt dies, noch abgesehen von andern Indizien, allein schon auf eine gleiche Vorstellung von der Gabe nach allen Beziehungen."

Bemerkt sei noch, daß die Glossolalie so wenig wie die Prophetie als ein habituelles Vermögen erscheint, das etwa durch Handauflegung mitgeteilt wird wie manche andere Charismen. Sie wird von Paulus so eng mit der Prophetengabe verknüpft, wird bisweilen plötzlich mit dieser verliehen (Apg. 19, 6), so daß für sie dieselben Grundsätze maßgebend sein müssen (s. S. 116 f.). Der Charakter der unmittelbaren Mitteilung tritt überdies Apg. 2, 4 und 10, 44 deutlich zutage [1].

Für die „Erklärung der Sprachen" (*ἑρμηνεία γλωσσῶν*) ist nach diesen Ausführungen die Auffassung in der Hauptsache schon gegeben. Sie ist die Fähigkeit, die glossolalische Rede zu erklären. Mosiman meint [2], bei der Annahme, die Glossolalie sei ein Reden in fremden Sprachen, dürfte die Auslegung vernünftigerweise nicht ein Charisma genannt werden [3]. Gewiß mag auch der Fall vorgekommen sein, daß ein Zuhörer eine natürliche Kenntnis der betreffenden Sprache besaß und die Auslegung übernehmen konnte. Doch war dies offenbar nicht die Regel. Meist war die Verdolmetschung eine übernatürlich gegebene, besonders dann, wenn der Glossolale selbst seine gottbegeisterte Rede zu erklären in der Lage war. Letzteres scheint nach 1 Kor. 14, 13 das Gewöhnliche gewesen zu sein. Übrigens ist zu vermuten, daß die Auslegung nicht eine rein sprachliche Übertragung war, sondern auch eine inhaltliche Erklärung. Der Glossolale redet ja Geheimnisse (1 Kor. 14, 2). Sein Wort ist oft zugleich Prophetie (Apg. 19, 6). Die vom Apostel gewünschte Erbauung (1 Kor. 14, 26) konnte nur erreicht werden, wenn auch eine inhaltliche Erklärung der geheimnisvollen Rede bzw. des Gebetes gegeben wurde. Damit ist der charismatische Charakter der *ἑρμηνεία* genugsam begründet.

---

[1] Die Kritik der abweichenden Ansicht von Bertrams (S. 87 Anm. 3) s. S. 106 Anm. 1. [2] S. 30.

[3] A. Maier (Die Glossolalie S. 37) vertritt die Ansicht, gerade der Ausdruck *ἑρμηνεία* deute nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des Neuen Testaments auf fremde Sprachen hin.

Die ganze Abhandlung über die Charismen 1 Kor. 12—14 beweist, daß es an Mißbrauch dieser Geistesgaben nicht fehlte. Nicht nur traten die wahren Charismatiker in ungeordneter Weise auf, so daß sie mehr schadeten als nützten, sondern es gab auch Lügenpropheten und Simulanten (vgl. 2 Thess. 2, 2). Dämonische Einflüsse sind auch möglich (vgl. 1 Kor. 2, 12; Ephes. 2, 2; 1 Tim. 4, 1). Paulus mahnt daher 1 Thess. 5, 21 im Zusammenhang mit der Empfehlung der Charismen, alles zu prüfen und nur, was gut ist, zu behalten, und er gibt 1 Kor. 12, 3 Anleitung, wie falsche Geistbegabte von den echten zu unterscheiden sind (vgl. 1 Joh. 4, 1—3). Demselben Zwecke dient das Charisma der „Unterscheidung der Geister“ (*διάκρισις τῶν πνευμάτων*). Im Hinblick auf die obigen Tatsachen kann es nichts anderes sein als die Gabe, zu unterscheiden, ob in einem Menschen wirklich Gottes Geist wirkt oder nicht, eine Gabe, welche besonders für die Vorsteher der christlichen Gemeinden und die Leiter der gottesdienstlichen Versammlungen von großer Bedeutung war[1].

Unter den besondern Geistesgaben finden wir auch den „Glauben“ (*πίστις*, 1 Kor. 12, 9). Die theologische Tugend des Glaubens kann darunter nicht zu verstehen sein. Denn sie gehört ja zu den allgemeinen Wirkungen des Heiligen Geistes und wird von jedem Christen als Vorbedingung der Rechtfertigung gefordert (s. S. 15). Was mit dem Charisma der *πίστις* gemeint ist, darüber kann uns 1 Kor. 13, 2 einen Anhaltspunkt geben. Der Apostel spricht von einem Glauben, der Berge versetzen kann. Die charismatische *πίστις* wird deshalb ein Glaube von außerordentlicher Kraft und Stärke sein, „die Fähigkeit, den Gegenstand des Glaubens mit besonderer Energie zu umfassen“ [2], ein Vertrauen auf Gottes Gnade und Beistand, das die Voraussetzung zur Wundergabe ist (vgl. Joh. 14, 12).

Die beiden noch übrigen Charismen, „Wunderkräfte (*ἐνεργήματα δυνάμεων*) und Heilungsgaben“ (*χαρίσματα ἰαμάτων*, 1 Kor. 12, 9. 10. 28), sind sodann die Wundergabe selbst. Sie stellen die Befähigung zu wunderbaren Werken und Erfahrungen aller Art dar, ähnlich, wie sie die Evangelien von dem Herrn selbst

---

[1] „Die *διάκρισις πνευμάτων* (1 Kor. 12, 10) besteht darin, daß man erkennen kann, ob das göttliche Pneuma oder eines von den dämonischen *πνεύματα* im Menschen wirksam ist.“ Dibelius, Die Geisterwelt S. 76.

[2] Rohr S. 41.

erzählen. Beispiele dafür bietet uns die Apostelgeschichte (Apg. 3, 1 ff.; 5, 1 ff.; 5, 19; 12, 3 ff.; 19, 11 f.). Sie sind identisch mit den bei Paulus genannten *τέρατα σημεῖα* (s. S. 101 ff.). Mit der Gnadengabe der Krankenheilung wird nur das bekannteste und häufigste Charisma hervorgehoben. Solche Gaben stehen Mark. 16, 17 f. neben der Glossolalie. Diese Wunderwerke waren eine wirksame Stütze der christlichen Propaganda, für die Glaubensboten eine augenscheinliche Beglaubigung der göttlichen Sendung und eine glänzende Bestätigung der Wahrheit des Evangeliums (vgl. Joh. 14, 12)[1].

Das Resultat dieser Untersuchung der einzelnen Charismen ist eine Erhärtung der schon bei der allgemeinen Prüfung gewonnenen Grundsätze. Es gibt besondere Geistesgaben an einzelne Christen, und sie werden verliehen im Interesse der christlichen Gemeinden bzw. des Gesamtorganismus. Diese Charismen zerfallen unter dem Gesichtspunkte der Art und Weise, wie sie mitgeteilt werden, in zwei Gruppen. Die einen, Prophetie, Glossolalie samt deren Korrelaten, Auslegung und Unterscheidung der Geister, Glaubenskraft und Wundergabe, sind Gaben unmittelbarer, freier Verleihung. Der Heilige Geist teilt sie aus, wie er will (1 Kor. 12, 11). Personen jeden Standes, Apostel und einfache Gläubige, Männer und Frauen können sie empfangen, ähnlich wie im Alten Testamente der Geist über Menschen verschiedenen Standes und Alters kam. Auch die zuerst genannten caritativen Geistesgaben möchten wir zu dieser Gruppe rechnen. Denn sie sind nur eine individuelle Steigerung allgemein menschlicher bzw. christlicher Fähigkeiten und Tätigkeiten.

Die andern Charismen haben mehr den Charakter amtlicher Qualitäten, umfassen ihrem Inhalte nach scharf umgrenzte, dauernde Gemeindedienste oder apostolisches Wirken, Missionsarbeit. Sie werden nicht unmittelbar, sondern unter Mitwirkung dazu autorisierter Persönlichkeiten verliehen. Darüber soll im folgenden noch ausführlicher gehandelt werden.

---

[1] *σημεῖον* ist in der hellenistischen Zeit vielfach Ausdruck für Siegel unter einem diktierten Brief (s. Wendland S. 360 Anm. 3). Damit ist der Zweck des Wunders treffend gekennzeichnet: es ist das göttliche Siegel unter das im Auftrag gesprochene Wort. — *σημεῖον* im Sinne von Wunder bei den Stoikern (Bonhöffer S. 362).

III. Kapitel.

Charisma und Kirchenamt.

Die besonderen Geistesgaben sind nach paulinischer Theologie in erster Linie nicht zur persönlichen Heiligung und Vervollkommnung des betreffenden Christen verliehen, sondern sie dienen der Allgemeinheit, dem kirchlichen Gesamtorganismus oder der örtlichen christlichen Gemeinschaft. Diese Anschauung dürfte unbestritten sein und auch aus den bisherigen Darlegungen sich zweifellos ergeben haben. Man hat daraus schon den Schluß gezogen: Die Charismatiker sind ursprünglich die Vorsteher und Leiter des christlichen Gemeindelebens gewesen. Sie waren Träger der Lehre, Verkündiger des Evangeliums und Regenten der religiös-sittlichen Betätigung. Mit dem Charisma waren ohne weiteres Fähigkeit und Berechtigung zur Ausübung der betreffenden Funktion gegeben. Die alte Kirche kannte keine amtlichen geistlichen Gewalten, keine hierarchischen Rechte, welche durch äußere Übertragungen und Einsetzung sich fortpflanzten, sondern der Geist Gottes erweckte unmittelbar aus der Christenheit Lehrer und Vorsteher. Jeder Christ konnte gelegentlich dazu gerufen werden, indem er die eine oder andere charismatische Erfahrung an sich machte. Die augenscheinliche Befähigung war der Beweis der Berufung durch den Geist[1].

---

[1] So H. Weinel, Bibl. Theol. S. 290 ff.; J. Weiß, Das Urchristentum S. 30; O. Pfleiderer, Der Paulinismus S. 242: „Alle Gaben sind zunächst individuell, beruhen auf der freien Willensverfügung Gottes, aber alle begründen zugleich eine Fähigkeit und damit Verpflichtung zu einer öffentlichen Dienstleistung, also zu einem Gemeindeamt. Andere Gemeindeämter als solche auf individueller Geistbegabung beruhende, deren Rechte und Pflichten eben nur Ausflüsse der persönlichen Kraft und Tüchtigkeit waren, gab es in der Urgemeinde noch nicht." — H. Achelis I, S. 90: „Jeder Missionar verfuhr nach eigenem Ermessen, nach dem, was der Geist ihm eingab, ebenso wie es Paulus getan hatte. Jede einzelne Strecke ihres Weges wurde ihnen vom Geiste vorgeschrieben, jedes Wort auf die Zunge gegeben; gegen solche göttliche Leitung gab es keine irdische Instanz." Vgl. S. 96: „Es fehlten alle festen Normen, und zwar je früher, desto mehr. Der Geist aber konnte alles und jedes decken, was der einzelne mitbrachte." — Reitzenstein, Hell. Myst. S. 164: „Es ist die Grundauffassung der Kirche, die sich auf die Predigt des Pneumatikers stützt." — Harnack (Entst. u. Entw. S. 32 ff.) meint, daß die lokalen „Ehren- und Amtsträger" anfangs „als Leitende nur eine bescheidene Rolle gespielt haben können". Er findet in der Urkirche, insbesondere wie sie uns bei

Berechtigen die Tatsachen zu diesem Schluß?

Der Apostel schreibt am Schluß des vielgenannten 14. Kapitels des 1. Korintherbriefes (V. 36 ff.): „Ist etwa von euch Gottes Wort ausgegangen? Oder ist es zu euch allein gekommen? Wenn einer ein Prophet oder Geistesbegabter (*πνευματικός*) zu sein meint, so erkenne er, daß, was ich euch schreibe, des Herrn Gebot[1] ist. Wenn einer es aber nicht erkennt, so wird er auch nicht erkannt." Man erinnere sich, das ganze Kapitel enthält Urteile und Vorschriften über die Charismen und deren Gebrauch. Der Apostel befiehlt Leuten, von denen er selbst glaubt, daß sie besondere Organe des Heiligen Geistes sind, von ihm befähigt und getrieben, gewisse Tätigkeiten unter den Gläubigen auszu-

---

Paulus entgegentritt, eine doppelte Organisationslinie, eine „pneumatische und eine theokratische", eine „Spannung zwischen Zentral- und Lokalorganisation", zwischen „Geist und Amt, Charisma und Rechtsordnung", die „Spannung der Pneumatiker und Beamten, der persönlichen Träger und Virtuosen der Religion einerseits und der berufsmäßigen Repräsentanten anderseits" (a. a. O., vgl. S. 117). Er spricht (a. a. O. S. 37) von einer ursprünglich „pneumatischen Demokratie"; sie trete besonders deutlich zutage in der Art, wie Paulus sich in den Briefen an die Gemeinden wendet. „An ein verantwortliches lokales Amt über der Gemeinde denkt und wendet er sich zunächst nicht, vielmehr ist die Gemeinde überall als Ganzes verantwortlich, und die Verschiedenheit in ihr begründet nicht Über- und Unterordnung, sondern ein organisches Zusammenwirken, in welchem jeder Teil gleich wichtig ist" (a. a. O.). — Demgegenüber lehnt R. Sohm (Kirchenrecht S. 19 ff.; Wesen und Entsteh. d. Kath. VIII, S. 28 f.) die Doppelorganisation Harnacks entschieden ab: „Die pneumatische Linie fiel vielmehr im Urchristentume mit der theokratischen zusammen" (Wesen und Entsteh. d. Kath. S. VIII). Nach seiner Ansicht kennt „die Urkirche keine rechtliche Organisation, weder eine lokale Gemeinde, noch eine rechtliche Zentralorganisation. Die Kirche ist ihr das Volk Gottes, die Gerechten, Erlösten und Gläubigen, die Christenheit im religiösen Sinne", im Gegensatz zu der „äußerlich erscheinenden empirischen Christenheit" (Wesen u. Entsteh. des Kath. S. 24). „Die aus dem göttlichen Wort geschöpfte, in Wahrheit apostolische Lehre von der Verfassung der Ekklesia ist die, daß die Organisation der Christenheit nicht rechtliche, sondern charismatische Organisation ist" (Kirchenrecht S. 26; vgl. die Auffassung der Sohmschen Theorie bei Leder S. 279).

[1] Tischendorf hat *ἐντολή* weggelassen, weil es in einigen Handschriften fehlt. B. Weiß (Textkritik S. 82 f.) meint, man habe an dem Plural *ἃ* Anstoß genommen und danach korrigiert, zumal kein solches Gebot des Herrn überliefert war (?). „Man übersah eben, daß es sich um ein von Paulus in apostolischer Vollmacht gegebenes Herrengebot handelt" (a. a. O. S. 83).

üben. Könnte man ihm da nicht entgegenhalten: du willst dem Geiste Gottes gebieten, wie er in den von ihm Erfüllten wirken soll und darf?! Woher nimmst du dazu Recht und Autorität? Paulus kommt diesem Einwand zuvor, indem er seine Kompetenz in der Sache begründet. Das Wort Gottes, der Auftrag des Herrn, gibt ihm das Recht, zu reden und anzuordnen. Nicht von den Charismatikern kam das Evangelium, sondern von ihm, dem Apostel. Letztere Behauptung ist in der rhetorischen Frage ausgesprochen. Das Wort Gottes ist auch nicht allein zu den korinthischen Christen gekommen. Es ist weit verbreitet und überall dasselbe. Danach hat jeder Christ sich zu richten und auch jeder Charismatiker hat sich daran zu orientieren[1]. Erkennt er das nicht an, dann wird er auch nicht als Pneumatiker anerkannt[2].

Das Charisma darf sich nicht schrankenlos und ungebunden in der Christenheit betätigen. Es muß sich unterordnen unter das von dem Apostel gepredigte Gotteswort, und gerade diese Einordnung in das apostolische Lehrwort ist das Kriterium der wahren Geistbegabung.

Man gewinnt ferner aus der angeführten Stelle den Eindruck, daß die geforderte Unterwerfung unter die apostolische Autorität nicht lediglich eine formelle, in bezug auf die Art und Weise des charismatischen Wirkens geltende ist, sondern daß sie auch den Inhalt der geistbegabten Rede betrifft. Der ganz allgemeine Hinweis auf das Wort Gottes, welches weitverbreitet und überall dasselbe ist, spricht dafür[3].

---

[1] Auch J. Weiß (Der erste Korintherbrief S. 342) erklärt: „Die Einzelgemeinde hat sich der allgemeinen Sitte zu beugen; insbesondere wird allenfalls der Urgemeinde eine gewisse Kompetenz zur Gesetzgebung zuerkannt."

[2] Der Text ist an dieser Stelle strittig. A. Maier (S. 328) meint, die Variante *ἀγνοεῖται* sei aus einem Versehen abzuleiten; es müsse *ἀγνοείτω* heißen. Er übersetzt „so mag er es nicht anerkennen", d. h.: ich will mit einem solchen nicht weiter rechten. B. Weiß (Textkritik S. 47) ist auch für *ἀγνοείτω* und faßt das *ἀγνοεῖται* als Emendation. Cornely (p. 447), der die textliche Frage offen läßt, erklärt *ἀγνοείτω* auch: „habeat sibi; cum eo disputare opus non est, quia verus propheta non est." — Von den Texten haben *ἀγνοεῖται*: Brandscheid, Nestle, Tischendorf. Die Vulgata übersetzt „ignorabitur".

[3] „Die Weissagung muß in Übereinstimmung mit den sichern Lehren des Glaubens stehen." Weizsäcker S. 567. — Sohm (Wesen u. Entst. d. Kath. S. 61) schließt aus 1 Kor. 14, daß „die Versammlung um das Wort ohne jede äußere Ordnung war". „Jeder hat das Wort (1 Kor. 14, 26)

Andere Stellen bestätigen diese Auffassung, daß der Apostel das von ihm verkündete Evangelium zur festen, unverrückbaren Norm für das ganze religiöse Denken und Leben seiner Gläubigen macht. Wenn jemand sagt: „Fluch über Jesus“ (*ἀνάθεμα Ἰησοῦς*), dann kann er nicht im Geiste Gottes reden, lesen wir 1 Kor. 12, 3. Wer also Jesus Christus gegenüber eine andere Stellung einnimmt als Paulus und seine Mitapostel, der kann nicht ein Geistbegabter sein. Wiederum steht demnach die apostolische Lehrautorität über dem Charisma.

Gal. 1, 8 finden wir den Satz: „Allein wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel anderes als Evangelium verkündigte als das, welches wir verkündigt haben, der sei ausgestoßen.“ Im nächsten Verse (9) wiederholt der Apostel mit Nachdruck: „Wie wir eben gesagt haben, so sage ich wieder: wenn einer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr empfangen habt, der sei ausgestoßen.“ Schärfer hätte der Apostel seine Lehrautorität wohl kaum betonen können. Was sich damit in Gegensatz stellt, kann nicht von Gott stammen, selbst wenn ein direkter Bote vom Himmel es verkündigte. Um wieviel mehr muß der Charismatiker sich vor der Autorität Pauli beugen![1] Nur durch dessen Evangelium hat Gott die Gläubigen zur Erlangung der Herrlichkeit in Jesus Christus berufen (2 Thess. 2, 13 f.). Deshalb mahnt der Apostel: „So steht denn fest, Brüder, und bewahrt die Überlieferungen, die ihr gelernt habt, sei es durch mündliche Rede,

---

und es gilt nur das eine Gesetz, daß nicht zwei zu gleicher Zeit reden.“ ... „Es gilt pneumatische Anarchie.“ Die Unrichtigkeit dieser Anschauung dürfte sich aus obiger Exegese von 1 Kor. 14, 36 ff. und der folgenden von 1 Kor. 12, 3, sowie Gal. 1, 8 ergeben. Wenn Sohm sagt, es gab keinen Vorsitzenden, so ist dies dahin richtigzustellen, daß keiner genannt wird. Die Anordnungen des Apostels setzen aber einen solchen voraus. Übrigens zeigt 1 Kor. 16, 15—17, daß es auch in Korinth Vorsteher gab.

[1] Es ist deshalb nicht richtig, wenn H. Weinel (Bibl. Theol. S. 292) sagt: „Endlich wird der Geistbesitz jedes gewöhnlichen Mannes in der Gemeinde so hoch geschätzt, daß nicht bloß einzelne, welche die Gabe der Unterscheidung der Geister haben, das von den Propheten Gepredigte beurteilen dürfen, sondern alle; und solches Urteil der Gemeinde ist unfehlbar richtig 1 Kor. 12, 10; 14, 29.“ Gewiß heißt es 1 Kor. 14, 29 *καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν*. Aber sie dürfen es nur tun nach dem Maßstabe des Evangeliums, welches sie von dem Apostel überkommen haben, und so wie er es ihnen immer noch darlegt.

sei es durch einen Brief von uns“ (2 Thess. 2, 15)[1]. Daß auch die örtlichen Vorsteher gegenüber den Charismatikern Autorität und Rechte haben, ist aus 1 Thess. 5, 14 ff. deutlich zu ersehen. Zuvor hat Paulus die Gläubigen zur Anerkennung (*εἰδέναι*) ihrer Vorsteher (*προϊσταμένους ὑμῶν*) ermahnt. Dann wendet er sich an diese selbst, wie schon die Väter einstimmig von den folgenden Versen erklärt haben und die Einführung der Gedanken V. 14 ergibt[2]. Unter den Anweisungen an die Vorsteher stehen auch die Sätze: „Weiset die Unruhigen zurecht (14). . . . Den Geist löschet nicht aus (19), Prophetengaben achtet nicht gering (20). Alles aber prüfet, behaltet das Gute“ (21). Die Charismatiker sollen nicht unterdrückt, aber von den Vorstehern der Gemeinden geprüft und dann erst zugelassen werden.

Damit steht nicht in Widerspruch 1 Kor. 2, 15: „Der Geistige aber (*πνευματικός*) beurteilt alles, er selbst aber wird von niemanden beurteilt.“

„Im andern Versgliede erhält *ὑπ᾽ οὐδενός* aus dem Kontexte von selbst seine Beschränkung oder nähere Bestimmung: von

---

[1] Manche Exegeten (z. B. Estius p. 264) erklären Röm. 12, 6 *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, der Prophet müsse den Glauben als Richtschnur nehmen. Zwar wird man nicht sagen können, wie manche meinen (vgl. A. Maier S. 370; Cornely p. 655; Kühl S. 423 f.), *πίστις* im Sinne von objektivem Glaubensinhalt sei dem Apostel ein unbekannter Begriff. Ephes. 4, 5 spricht dagegen. Aber es ist doch mindestens zweifelhaft, ob Paulus an obiger Stelle das Wort in diesem Sinne gebraucht. Der Glaube kann hier auch als subjektives Prinzip und subjektive Voraussetzung der Begabung und Wirksamkeit der Gabe gedacht sein. Diese Exegese von Röm. 12, 6 scheint uns den Vorzug zu verdienen, weil hier von der Verleihung der verschiedenen Charismen die Rede ist.

[2] Väterbelege s. Cursus Script. S. p. 104. Zu V. 14 wird dort erklärt: „At si sermo fit ad fideles generatim, non satis intellegitur, cur apostolus non simpliciter pergat imperativis monere, uti pro fidelibus incepit loqui in V. 13. Si eosdem alloquitur, cur interruptione facto et novo initio posito et nova allocutione adhibita sermonem vestit? Modo *νουθετεῖν* praepositorum esse dixerat; num nunc statim id ad omnes fideles pertinere mandato generali affirmabit? Quae in V. 14. 15 praescribuntur, minime ab omnibus fidelibus praestari seu exspectari possunt; e contra bene delineant haec praecepta labores quos praesides subire debent et ad quos obeundos et auctoritas et quaedam scientia et prudentia requiritur vix omnibus communis. Hisce satis probatur, nunc non ad fideles omnes loqui apostolum, sed ad praepositos.“

niemanden, welcher nicht auch geistig ist.“ [1] Der Apostel aber und jeder autoritative Prediger des Evangeliums ist ein Charismatiker, wie wir noch dartun werden (S. 149 ff.), und darf deshalb den Pneumatiker bzw. seine Lehre beurteilen.

Mit großer Autorität waltet Paulus in seinen Gemeinden. Er schließt aus (1 Kor. 5, 1 ff.) und droht mit strengen Strafen, wenn seine Verordnungen übertreten werden (1 Kor. 4, 21; 2 Kor. 13, 2)[2]. Die Gläubigen sollen ihm nachfolgen, wie er Christi Nachfolger ist (1 Thess. 1, 6; 1 Kor. 4, 16; 11, 1; Phil. 3, 17), und seine Wege, wie er sie in allen Gemeinden lehrt, sollen sie deshalb stets im Gedächtnis haben (1 Kor. 4, 17)[3].

---

[1] A. Maier S. 70. — J. Weiß (Der erste Kor. S. 67) meint: „Hierbei ist ganz vergessen oder wird wenigstens im Augenblick nicht berücksichtigt, daß noch soeben gesagt war, der Pneumatiker habe in den Pneumatikern sein verständnisvolles Publikum und seine Pairs.“ Vergessen ist es nicht, wenn auch in diesem Verse (sc. 15) nicht explicite hervorgehoben. Über den nächsten Vers 16 urteilt Cornely (p. 72) ganz richtig: „Assertum suum spiritualem non posse nisi a solo spirituali diiudicari, Apostolus syllogismo demonstrat.“

[2] Harnack meint zu 1 Kor. 5, 1 ff. (Entst. u. Entw. S. 36): „Auch die Art, wie Paulus den Fall des Blutschänders in Korinth behandelt wissen will, ist hier charakteristisch: Die mit dem Apostel vereinigte Gemeindeversammlung ist kompetent und darf auf ‚die Kraft des Herrn Jesus‘ rechnen; von besondern Befugnissen lokaler Amtsträger ist dabei nicht die Rede.“ Hier dürfte aus dem *συναχθέντων ὑμῶν* zuviel herausgelesen sein. Es besagt lediglich, daß der Ausschluß in der Versammlung erfolgen bzw. publiziert werden soll. Der Ausschluß selbst erfolgt nur durch den Apostel. Mit Emphase beginnt er ja (V. 3) *ἐγὼ μέν*, und die Berufung auf die „Kraft unseres Herrn Jesus Christus“ geschieht zur Begründung seiner Autorität. Wenn von Befugnissen lokaler Amtsträger nicht die Rede ist, so ändert das nichts an unserer Auffassung. Solches war hier nicht notwendig. Über den lokalen Amtsträgern steht der Apostel; diese haben nur seine Anordnungen auszuführen bzw. kundzutun. R. Sohm, der jede Rechtsordnung in der Urkirche bestreitet, ist doch der Ansicht, daß Paulus „mit großer Autorität entscheidet“ (s. Kirchenrecht S. 23 f.) und daß wie die Apostel in der Urgemeinde, so in den Pastoralbriefen die Evangelisten Timotheus und Titus „volle Autoritätsstellung über die Gemeinden“ haben. „Sie verwalten die Stellenbesetzungen, die Kirchenzucht, das Kirchengut, sie geben die maßgebenden Ordnungen. Die Zustimmung der Gemeinde gilt wie den Aposteln gegenüber als selbstverständlich“ (a. a. O. S. 43 ff.).

[3] Vgl. Bartmann S. 86. — Es ist kühn, wenn Achelis (S. 100) angesichts solcher Tatsachen von einer ursprünglich durchaus demokratischen Einrichtung der Gemeinde spricht und behauptet, jedes Wort habe von vornherein gleich gegolten. Er muß selbst gestehen (S. 101), daß alle diese

Sehr wichtig ist es nun, wie Paulus seine Autorität begründet. Gelegentlich erwähnt er auch seine persönlichen Vorzüge und seine Verdienste um die Gemeinden (z. B. 1 Thess. 2, 1), wenn er sich gegen christliche Gegner verteidigen muß. Aber in der Hauptsache stützt er seine Rechte mit seinem Apostolat.

Er hat das Apostelamt empfangen zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern (Röm. 1, 5). Er muß das Evangelium verkünden (1 Kor. 9, 16), denn dieses Amt ist ihm anvertraut (*οἰκονομίαν πεπίστευμαι*[1], 1 Kor. 9, 17). Er ist zwar der Geringste unter allen Aposteln (1 Kor. 15, 9), aber er predigt doch mit demselben Rechte wie die andern (1 Kor. 15, 11). Weil er das Amt eines Dieners des Neuen Bundes hat (*ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην*, 2 Kor. 4, 1; vgl. 3, 6), verliert er in Schwierigkeiten den Mut nicht. Er gibt niemand Anstoß, damit sein Amt nicht getadelt werde (*ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία*, 2 Kor. 6, 3). Besonders stark betont er 2 Kor. 10 seine apostolische Autorität. Denn dieselbe ist durch Angriffe schwer bedroht. Er kämpft mit Waffen, welche nicht fleischlich sind, sondern mächtig durch Gott (10, 4); mit ihnen zerstört er jede Überhebung (10, 5), welche sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes, und nimmt jeden Verstand gefangen zum Gehorsam Christi (10, 5). Der Herr hat ihm Gewalt gegeben, um bis zu den Korinthern hinzugelangen (10, 13)[2].

Funktionen zugleich Sonderrechte der Apostel und Propheten waren, „so daß sich eine eigentümliche Doppelwirkung ergab“. Er sucht den Widerspruch dadurch zu lösen, daß er die Geistträger schließlich bei ihrer Tätigkeit wieder an die Zustimmung der Gemeinde gebunden sein läßt, so daß deren Wille schließlich über allen stand. Dafür fehlt jeder Beweis. Paulus verlangt umgekehrt von der Gemeinde Unterwerfung unter sein Lehrwort und seine apostolische Autorität. — Holsten, der auch meint (II, S. 121), in der Gemeinde des Geistes seien alle gleichberechtigt gewesen, gibt doch zu (I, S. 239), daß Paulus eine große Autorität gehabt habe, welche sich auf Vollmacht vom Herrn gründe.

[1] „Ebenso erinnert das von Paulus wiederholt gebrauchte *πεπίστευμαι*, ich bin betraut (mit einem Amt, mit dem Evangelium), an die literarisch überlieferte griechische Bezeichnung des kaiserlichen Sekretärs für die griechischen Briefe, namentlich wenn man des schönen Bildes 2 Kor. 3, 3 gedenkt, wonach Paulus einen Christusbrief zu besorgen hat.“ Deißmann, Licht vom Osten S. 284. Ein paulinisches Wort erhält dadurch wieder einen konkreten, verschärften Sinn.

[2] A. Maier erklärt die Stelle (S. 184): „Der Apostel betrachtet das Gebiet seiner evangelischen Wirksamkeit als von Gott festgesetzt, und die

Er ist Diener des Evangeliums geworden (Ephes. 3, 7; Kol, 1, 23), und ihm, dem Geringsten unter allen Heiligen, war die Gnade gegeben, unter den Heiden den unvergänglichen Reichtum Christi zu verkünden (Ephes. 3, 8). Auch in Banden übt er noch sein Botschafteramt aus (*πρεσβεύω*[1], Ephes. 6, 20; 2 Kor. 5, 20). Er ist mit dem Evangelium betraut worden (1 Thess. 2, 4; 3, 3) und hätte als Apostel Christi das Recht gehabt, Ehre von den Gläubigen zu beanspruchen (1 Thess. 2, 7)[2].

Ganz in demselben Sinne sprechen sich die Pastoralbriefe aus. Paulus wurde das Evangelium anvertraut (1 Tim. 1, 11; vgl. Tit. 1, 3), und er dankt dem, der ihm Kraft gegeben, indem er ihn in das Amt einsetzte (*θέμενος εἰς διακονίαν*, 1 Tim. 1, 12). Er ist bestimmt als Prediger und Apostel — „ich spreche die Wahrheit, ich lüge nicht", versichert er im Zwischensatz —, als Lehrer der Heiden in Glauben und Wahrheit (*κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ* 1 Tim. 2, 7).

Der Gedanke ist klar und deutlich: Weil Paulus gesetzt ist zum Apostel und ihm das Evangelium zur Verkündigung übergeben ist, deshalb hat er Autorität, kann er Gehorsam und Glauben fordern, hat er das Recht, jede Entgegnung als unberechtigte „Überhebung zu zerstören" und seinen Gemeinden, auch den Charismatikern, zu gebieten. Der Beruf gibt ihm dazu die Gewalt.

Dieses Resultat wird kaum Gegner finden. Aber man wendet ein: Der Apostolat ist eben eine besondere Geistesgabe. Es ist infolgedessen nicht zu verwundern, daß Paulus auf ihn seine Autorität stützt. Er ist Charismatiker in einem Maße, wie kaum ein anderer Christ. Apostolat, Prophetie, Glossolalie, Wundergabe sind ihm eigen. Da kann er wohl Glauben an sein Wort

---

Ausdehnung des ihm von oben zugemessenen Arbeitsfeldes ist ihm, inwiefern und inwieweit er es nämlich durchlaufen hat oder darin beschäftigt ist, auch das Maß des Rühmens, das er nicht überschreiten will."

[1] „Die stolzen Worte des Apostels Paulus 2 Kor. 5, 20 (vgl. auch Ephes. 6, 20): ‚für Christus sind wir Gesandte' erhalten ein ganz anderes Relief, wenn wir wissen, daß *πρεσβεύω*, ich bin Gesandter, ebenso wie das entsprechende Substantivum *πρεσβευτής* Gesandter im griechischen Osten die Bezeichnung für den Legatus des Kaisers war." Deißmann, Licht vom Osten S. 284.

[2] „Ut legatus Christi ad homines iam ob Christi dignitatem et auctoritatem ipse quoque habet dignitatem et auctoritatem, quae debito honore ab aliis est prosequenda. Significat ‚βάρος' etiam gravitatem, auctoritatem." Knabenbauer p. 45.

und Gehorsam unter sein Gesetz verlangen und kann fordern, daß die andern Geistbegabten nicht mit ihm in Widerspruch geraten. Denn der eine Geist wirkt in ihnen allen (1 Kor. 12, 11). Die weniger Begabten haben sich denen mit höheren und reicheren Charismen zu beugen, wenn sie anerkannt sein wollen[1].

Wohl erscheinen die Apostel, speziell auch Paulus, charismatisch begabt (Apg. 1, 2. 8; 4, 8; 5, 3. 9; 15, 28; 16, 6. 7; 1 Kor. 14, 18; 2 Kor. 12, 12) und steht der Apostolat unter den besondern Geisteswirkungen an erster Stelle (vgl. S. 112 f.). Aber Paulus begründet seine apostolischen Rechte und Pflichten nirgends damit, daß er die betreffende und noch andere Geistesgaben empfangen habe, daß er ein besonderes Organ des göttlichen Pneuma sei. Er stützt sich vielmehr ausschließlich und nachdrücklich auf die Sendung, welche er von Jesus Christus empfangen hat.

Daß das wesentliche Merkmal des Apostels die Sendung ist, sagt schon das Wort. Bezeichnet es doch stets, auch im Sprachgebrauch der Juden, einen Sendboten[2]. Im Neuen Testamente hat es die engere Bedeutung: Gesandter Jesu Christi. Im letzteren Sinne findet es sich in den paulinischen Briefen häufig. Den falschen Aposteln werden die Apostel Jesu Christi gegenübergestellt, deren Gestalt jene annehmen, um die Gläubigen zu täuschen. Paulus nennt sich selbst in der Einleitung seiner Briefe fast immer „Apostel Jesu Christi" (1 Kor. 1, 1; 2 Kor. 1, 1; Ephes. 1, 1; Kol. 1, 1; 1 Tim. 1, 1; 2 Tim. 1, 1; Tit. 1, 1) oder auch „Diener (*διάκονος*) Jesu Christi" (Röm. 1, 1; Phil. 1, 1). Manchmal führt er den in der Bezeichnung liegenden Gedanken näher aus. So schreibt er Gal. 1, 1: „Paulus, Apostel, nicht von Menschen, noch durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat." Mehrmals (1 Kor. 1, 1; 2 Kor. 1, 1; Ephes. 1, 1; Kol. 1, 1; 1 Tim.

---

[1] H. Weinel (Bibl. Theol. S. 290 f.) vertritt die Ansicht, Paulus stütze sich in seinem Apostolat auf die Geistesgaben und jeder Apostel müsse nach Pauli Meinung diese Geistesausstattung haben. „Der Geist Gottes muß also in ihm und aus ihm stark und deutlich reden" (S. 291). — Ebenso J. Weiß, Das Urchr. S. 30. — Reitzenstein, Hell. Myst. S. 188 ff. — Weizsäcker S. 589. Doch bemerkt letzterer Autor einschränkend (S. 587), daß schon in der paulinischen Zeit Apostel förmlich bestellt wurden. Der Eingang des Galaterbriefes lasse das erkennen.

[2] Siehe Batiffol-Seppelt S. 39 ff.

1, 1; 2 Tim. 1, 1) stehen nach den Worten „Apostel Jesu Christi" noch die weiteren „durch Gottes Willen" oder „nach Anordnung Gottes, unseres Heilandes, und Jesu Christi". Besonders deutlich ist die Einleitung zum Römerbrief 1, 1—5: „Paulus, Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes . . . über Jesus Christus, unsern Herrn, durch welchen wir Gnade und Apostelamt empfangen haben."

Röm. 15, 15—19 spricht er von seinem Dienste, der ihm von Gott übergeben worden ist, „damit ich ein Diener (*λειτουργόν*) Jesu Christi sei bei den Heiden" (V. 16), und hebt hervor, daß Christus in ihm wirke zum Gehorsam der Heiden (*εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν*). *Λειτουργός* verleiht ihm den Charakter eines öffentlichen sakralen Beamten Jesu Christi[1].

Dabei ist sehr zu beachten, daß der göttliche Auftrag und die Sendung nicht auf den mystischen Christus in ihm, mit welchem er durch den Heiligen Geist in eine übernatürliche Gemeinschaft getreten ist (s. S. 47 ff.), sondern auf den historischen Christus zurückgeführt ist. Paulus fühlt sich hauptsächlich nicht durch einen inneren, charismatischen Drang zum Apostel berufen, sondern er hat das Bewußtsein, einen äußeren Auftrag empfangen zu haben. Das liegt ja schon in den Worten Sendung und Gesandter. Er spricht es aber auch unzweideutig und nachdrücklich aus.

1 Kor. 9, 1 verteidigt er seinen Apostolat mit den Worten: „Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Jesum Christum, unsern Herrn, gesehen?" Er stellt sich und Barnabas in eine Reihe mit Kephas, den Brüdern des Herrn und den andern Aposteln, also den Zwölfen, und versichert, er habe dieselben Rechte wie jene (V. 5. 6). Letztere Tatsache, daß er in nichts hinter den großen Aposteln zurückstehe, hebt er noch zweimal (2 Kor. 11, 5; 12, 11) hervor.

1 Kor. 15, 3 ff. schildert er, wie er es empfangen hat (*ὃ καὶ παρέλαβον*, V. 3), daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, der Schrift gemäß, daß er begraben worden und am dritten Tage wieder auferstanden und daß er dem Kephas erschienen ist und hernach den Elfen usw. Im Anschluß an diese Ereignisse aus dem Leben des historischen Christus versichert er dann (V. 8):

---

[1] Siehe Deißmann, Licht vom Osten S. 75; Zorell p. 329; Preuschen Sp. 658; Ebeling S. 253.

„Zuletzt aber unter allen ist er auch mir, gleichsam einer Fehlgeburt, erschienen.“ Aus dieser Tatsache leitet er dann in den folgenden Versen (9—11) seinen Apostolat ab.

Dieselbe Gedankenreihe begegnet uns Gal. 1, 11 ff. Der Apostel betont, sein Evangelium sei nicht Menschenlehre. Denn er hat es nicht durch einen Menschen empfangen und gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (*δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰ. Χρ.*, V. 12)[1]. Daß diese Offenbarung nicht eine rein innere Erleuchtung war, sondern von außen kam, ergibt sich aus der folgenden Schilderung, wo der Apostel das Damaskusereignis und seinen Aufenthalt in Arabien erzählt. Wie die Offenbarung Jesu Christi sich näherhin vollzog in dieser Zeit, bevor er als Apostel auftrat, berichtet er 2 Kor. 12, 1 ff. In Christus (*ἐν Χριστῷ*, V. 2) wurde er entrückt bis in den dritten Himmel und er hörte geheimnisvolle Worte, die ein Mensch nicht aussprechen darf. Dann erst ging er nach Jerusalem zu denen, welche vordem Apostel waren, um Petrus zu sehen (Gal. 1, 17. 18). Auch hier stellt er (Gal. 1, 17) seinen Apostolat neben den der Zwölfe, welche den ihrigen doch gewiß durch äußere Sendung von Christus erhalten haben. Paulus bemüht sich, auch von ihnen als vollwertig und gleichberechtigt anerkannt zu werden. Er legt ihnen später sein Evangelium vor (Gal. 2, 2) und bemerkt dabei ausdrücklich, daß er von Jakobus, Kephas und Johannes, welche „als Säulen galten“, die Hand zur Gemeinschaft erhielt (Gal. 2, 9)[2].

---

[1] „*Ἰησοῦ Χριστοῦ* Gen. subi. = Jesus Christus offenbarte sich mir, gab sich mir zu schauen.“ Belser, Selbstverteidigung S. 14.

[2] Es ist deshalb nicht richtig, wenn Reitzenstein (Hell. Myst. S. 198) meint, Paulus habe es mit dem Ausdruck der Geringschätzigkeit abgelehnt, sich Rat und Lehre zu holen. Gal. 1, 16 f. will der Apostel nur dartun, daß sein Lehrauftrag und Lehrinhalt unmittelbar auf Christus zurückgehen, daß er deshalb den Uraposteln gleichsteht. Der Vers 18 beweist aber, daß er dennoch auf Verbindung und Einheit mit diesen Wert legt und deshalb auch ihr Urteil über sein Evangelium hört. — Auch Achelis (S. 97) deutet Gal. 1, 16 f. wie Reitzenstein. Paulus habe schildern wollen, wie gering sein Verkehr mit den ältesten Aposteln sei und wie wenig Wert er auf die äußere Tradition lege. — Belser bemerkt ganz richtig zu Gal. 1, 18 (Selbstverteidigung S. 33): „Nach der ganzen Tendenz der Beweisführung heißt es: ich erkannte die Verbindung mit Petrus nicht etwa bloß als menschliche Schicklichkeit, sondern als göttliche Notwendigkeit, als condicio sine qua non der Ausübung des von Christus mir übertragenen Berufes.“

Es ist klar, Paulus leitet seinen Apostolat nicht her von seiner charismatischen Begabung, sondern stützt ihn auf ein äußeres, historisches Geschehnis. Er hat Christus gesehen, Christus ist ihm erschienen, hat ihm sein Evangelium geoffenbart und ihn gesandt. Was er lehrt und schreibt, ist Auftrag des Herrn (1 Kor. 14, 37). Er ist deshalb Apostel wie die Zwölfe und ist als solcher auch von ihnen anerkannt worden. So hat er seinen Apostolat aufgefaßt und so ihn gegen seine Gegner verteidigt.

Wohl beruft er sich bisweilen auch auf seine Geistbegabung, daß er rede, „wie der Geist lehrt“ [1] (1 Kor. 2, 7; 10, 13; 7, 40). Das widerspricht aber der Sendung als Quelle seiner apostolischen Autorität nicht, da historisches und pneumatisches Apostolat keine Gegensätze sind (s. S. 149 ff.). Auch nennt er Zeichen und Wunder Erweise seines Apostelamtes (2 Kor. 12, 12; Röm. 15, 19) [2]. Aber auch dadurch wird die gewonnene Auffassung nicht berührt. Die Wundergabe ist eine Zutat zur Sendung, eine besonders starke, augenfällige Beglaubigung dafür, daß das Selbstzeugnis wahr ist (vgl. 1 Kor. 9, 2: *ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*) [3].

---

[1] Gunkel (S. 65) schließt irrtümlich aus diesen Versen: „Der Geist ist ihm auch die Quelle seiner Lehre.“ Vgl. Reitzenstein, Hell. Myst. S. 189.

[2] Darauf stützt sich unter anderem Reitzenstein (Hell. Myst. S. 189).

[3] Vgl. Batiffol-Seppelt S. 44–48. — Auch Deißmann (Paulus S. 136) ist der Ansicht, das Sendungsbewußtsein, für welches das Damaskuserlebnis grundlegend war, habe Paulus hinausgetrieben in die Welt. — Sehr bemerkenswert ist folgende Äußerung Seebergs (S. 67): „Der Begriff des Apostolates war einerseits charismatisch bestimmt durch den Besitz der Missionsgabe (1 Kor. 12, 29; Ephes. 4, 11), aber er trug anderseits eine geschichtliche Prägung: die geschichtlichen Zeugen Christi sind die Apostel (vgl. Apg. 1, 21 ff.; Hebr. 2, 4). Indem Paulus alles daran gesetzt hat, als Apostel in letzterem Sinne zu gelten (Gal. 1, 11 ff.; 1 Kor. 9, 1; 15, 7; 2 Kor. 11, 5), hat er das meiste zur Stärkung der Autorität des historischen Apostolates beigetragen, dessen übertriebene Schätzung er einschränken wollte. Sie ist in Wirklichkeit gewachsen (z. B. Apok. 21, 14 f.; 18, 20 und die apostolischen Väter), obgleich zunächst auch der charismatische Apostolat eine Macht blieb (z. B. Didache 11, 4).“ Diese Ansicht aus dem Munde eines protestantischen Theologen ist wertvoll, wenn auch der Gegensatz zwischen historischem und charismatischem Apostolat ein Irrtum ist. — Harnack (Entst. und Entw. S. 19) spricht sich ähnlich aus: „Aber der charismatische

Die Sache wird noch klarer. Paulus begründet nicht nur den eigenen Apostolat mit der Sendung durch Jesus Christus, etwa nur um gleichberechtigt neben den Urapposteln zu stehen; die äußere Sendung ist bei ihm ein allgemeines Prinzip, die notwendige Vorbedingung jeder rechtmäßigen, religiösen Leitung und Führung in der Christenheit.

Röm. 10, 15 erklärt er für die Verkündiger des Evangeliums: „Wie aber werden sie verkünden, wenn sie nicht gesandt werden (*ἀποσταλῶσιν*)? Steht doch geschrieben: Wie lieblich sind die Füße derer, die frohe Botschaft künden.“ Aus dem Zitat (Is. 52, 7) ist zu ersehen, daß es sich um die Heilsverkündigung handelt. Der Apostel sieht in der christlichen Predigt die vollkommene Erfüllung der prophetischen Friedensverheißung. Um aber diese messianische Botschaft den Menschen bringen zu können, dazu ist die Sendung notwendig.

Was hier als allgemeiner Grundsatz ausgesprochen ist, hat der Apostel in einer Reihe von einzelnen Fällen befolgt und verwirklicht. Er sendet den Timotheus nach Korinth, damit er den dortigen Gläubigen die Wege Pauli ins Gedächtnis rufe, so wie er allenthalben in den Gemeinden lehrt (1 Kor. 4, 17). Der Apostel hat also seine eigene Sendung hier an einen seiner Schüler weitergegeben. Timotheus soll nicht Eigenes vortragen, sondern nur das Evangelium seines Meisters neu einschärfen. 2 Kor. 7, 14 spricht Paulus seine Genugtuung darüber aus, daß die Korinther seinen Boten Titus mit Gehorsam, mit Ehrfurcht und Zittern aufgenommen haben. Im nächsten Kapitel desselben Briefes (8, 22 f.) begründet er dessen und seiner Mitgesandten Autorität mit den Worten: „Wir haben aber mit ihnen unsern Bruder geschickt (*συνεπέμψαμεν*), . . . er ist mein Gefährte und Mitarbeiter an euch, oder unsere Brüder, Abgesandte (*ἀπόστολοι*) der Gemeinden, Christi Ehre.“ In Thessalonich erscheint wiederum Timotheus

---

Charakter schließt nicht aus, daß ihr Mandat von der Gemeinde anerkannt bzw. erprobt sein muß. Auch der Apostel scheint für jeden Missionszug einen besondern Auftrag nötig gehabt zu haben. Erlischt der Auftrag, so ist er der ‚Lehrer‘ bzw. ‚Prophet‘ — so scheint es wenigstens am Anfang gewesen zu sein. Streng genommen ist er auch nur Apostel für die, für die er ein Mandat empfangen hat (s. 1 Kor. 9, 2; Gal. 2, 8; Röm. 11, 13; *ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐθνῶν ἀπόστολος*. Klassische Stelle Apg. 13, 1 f.).“ Unrichtig ist hier, daß die Anerkennung bzw. Sendung von der Gemeinde kam (s. S. 213 f.).

als Gesandter Pauli, und er wird dort eingeführt als Diener (*διάκονος*) Gottes im Evangelium Jesu Christi, um die Gläubigen zu befestigen und zu ermuntern im Glauben (1 Thess. 3, 2). Nach Kolossä hat der Apostel den Tychikus, den treuen Diener und Mitarbeiter im Herrn (*διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ*) gesandt, damit er erfahre, wie es in der Gemeinde steht, und die Herzen tröste (Kol. 4, 7 f.).

Später muß Timotheus in Ephesus bleiben, um dort Irrlehren entgegenzutreten und den Gottesbau, welcher auf dem Glauben ruht, zu fördern (1 Tim. 1, 3 f.). Im zweiten Briefe (3, 14 ff.) wird er gemahnt, in dem zu beharren, was er erlernt hat und was ihm anvertraut wurde. Die ganze Ausdrucksweise und der Zusatz, „du weist, von wem du es erlernt hast", weist auf eine lebendige Persönlichkeit hin, auf den Meister, von welchem er Wort und Auftrag erhalten hat. Den Titus hat Paulus auf Kreta zurückgelassen, damit er das, was mangelt, in Ordnung bringe und von Stadt zu Stadt Vorsteher bestelle, wie der Apostel ihn angewiesen hat (Tit. 1, 5; vgl. Apg. 14, 22). Was unter „in Ordnung bringen" zu verstehen ist, zeigt das zweite Kapitel, nämlich lehren, mahnen und zurechtweisen. Die von Titus aufgestellten Vorsteher haben dieselben Tätigkeiten auszuüben, wie er selbst (Tit. 1, 9; vgl. 1 Tim. 3, 1 ff. und 5, 17).

Immer finden wir denselben Gedanken. Kraft ihrer Sendung durch den Apostel und ihrer Mitarbeiterschaft an seinem Evangelisationswerke treten die Begleiter Pauli als Lehrer und Meister in den Gemeinden auf, und bestellen sie wieder andere als solche. Nirgends wird ihr Recht mit einem Hinweis auf ihre doch bekannte charismatische Begabung begründet.

Dasselbe Prinzip gilt für die ortsansässigen Vorsteher, wie sie schon in den älteren Briefen genannt werden. Es wird zwar hier nirgends hervorgehoben, daß sie ihre Autorität durch äußere apostolische Bestellung erhalten haben. Abgesehen von den Pastoralbriefen erfahren wir nicht, woher jene kommen, wer ihnen ihr Amt gegeben hat. Aber es steht auch nirgends ein Wort, das die Sendung und die Einsetzung durch den Apostel bzw. seine Gesandten ausschließt. Die Angaben der Pastoralbriefe und das Sendungsmoment bei den Wandergehilfen berechtigen vielmehr, auf analoge Verhältnisse bezüglich der ältesten, ortsansässigen Vorsteher zu schließen, und zwar um so mehr, als die Apostelgeschichte (14, 23) uns von einer Bestellung solcher

durch Paulus und Barnabas nach dem ersten Missionserfolge an einzelnen Orten berichtet. Ruhen Recht und Amtsgewalt selbst der Apostel und ihrer unmittelbaren Mitarbeiter auf der Sendung, obgleich sie an der Spitze der charismatisch Begabten erscheinen, so kann es auch bei diesen ortsansässigen Vorstehern nicht anders gewesen sein.

Auch Apg. 20, 28 vermag an dieser Tatsache nicht zu rütteln. Paulus spricht in der berühmten Abschiedsrede zu Milet zu den Vorstehern der ephesinischen Gemeinde: „Habet acht auf euch und die gesamte Herde, in welcher euch der Heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat (*ἔθετο*), die Kirche Gottes zu leiten (*ποιμαίνειν*).“ Diese Stelle nötigt nicht, eine freie Geisteserweckung als Prinzip für die Leitung der Gläubigen anzunehmen. Der Heilige Geist befähigte ja auch zu einem kirchlichen Amte mittelbar, mittels Handauflegung, welche die Sendung seitens autoritativer Persönlickeiten in sich schließt oder eine Folge derselben ist. Das Verbum *τίθημι* legt auch diese Auffassung nahe, indem es in erster Linie bedeutet, jemanden irgendwohin stellen, und zwar als eine äußere, sinnliche Handlung[1]. Auch könnte das „Setzen durch den Heiligen Geist“ so verstanden werden, daß eine Geisteswirkung bezüglich der betreffenden Persönlichkeiten der äußeren amtlichen Bestellung vorausging, etwa wie Apg. 13, 2 und 1 Tim. 1, 18 der Heilige Geist auf Paulus und Timotheus aufmerksam machte[2] oder durch ein freies Charisma die Voraussetzung für die Sendung schuf (s. S. 152). In jedem Falle gibt diese mehrdeutige Stelle kein Recht, von der aus klaren, eindeutigen Zeugnissen Pauli gewonnenen Auffassung abzugehen.

Wir sind so zu dem Ergebnis gekommen, daß es verkehrt ist, von einem Gegensatz zwischen Charisma und amtlicher, äußerer Bestellung zu reden. Beide Tatsachen widersprechen sich nicht und schließen einander absolut nicht aus. Im Gegenteil, durch die Sendung ins kirchliche Amt und die äußere Übertragung geistlischer Gewalt fällt neues Licht auf die Charismen, wird vor allem verständlich, warum diese in verschiedener Weise mitgeteilt werden (vgl. S. 104 ff.).

---

[1] Vgl. Zorell p. 567; Preuschen Sp. 1087 f.; Ebeling S. 396.

[2] In diesem Sinne ist wohl im Hinblick auf Apg. 13, 2 in Vers 4 desselben Kapitels zu verstehen: „*Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*“

In der Handauflegung ist die Sendung enthalten oder sie setzt diese voraus. *Χειροτονεῖν* heißt ja ursprünglich durch Handerheben auswählen, für ein Amt bestimmen[1]. Daraus aber, daß nicht in rein juridischer Weise gesandt, nicht nur gewählt bzw. auserlesen und Rechte übertragen, sondern noch zugleich oder wenigstens vor Antritt des Amtes (vgl. Apg. 6, 6; 13, 3) ein Charisma, eine besondere Fähigkeit durch den Heiligen Geist verliehen wird, ist zu ersehen, daß solche übernatürliche, amtliche, pneumatische Qualitäten notwendig waren, um Missionar oder Vorsteher in der Kirche zu sein. Diese Charismen, welche durch Handauflegung der Apostel oder der Presbyter verliehen werden können und müssen, erscheinen als zum Wesen des kirchlichen Amtes gehörig, als Bestandteil bzw. Ergänzung der Sendung, und so ist es sehr gut erklärlich, warum diese Möglichkeit oder, besser gesagt, dieser Modus der Mitteilung durch ein äußeres Zeichen und freie Entschließung dazu befähigter Persönlichkeiten besteht. Was für den kirchlichen Organismus, seine Existenz und sein Wesen notwendig ist, muß dieser besitzen, und der einzelne Christ muß die Gewißheit haben, daß die betreffende Gabe gegeben und wer ihr Träger ist.

Rudolf Sohm kommt in seiner Untersuchung über die Verfassung der Urkirche zu dem Resultat: „Die Führung der Christenheit ruht nicht in einer Gewalt, welche der Gemeinde, sondern umgekehrt in einer Gewalt, welche dem Lehrbegabten verliehen ist. Die Leitung der Ekklesia kommt von oben her, durch das Mittel der von Gott begabten Einzelpersönlichkeit. Die Regierung der Christenheit ist von vornherein autoritärer, monarchischer Natur.“[2] Hier hat Sohm zweifellos richtig gesehen gegenüber Harnack, welcher demokratisch organisierte und als Ganzes verantwortliche Gemeinden in der Urchristenheit findet

[1] Siehe Bruders S. 11.

[2] Kirchenrecht S. 54. Sohm schreibt (a. a. O. S. 73 ff.) auch die Vermögensverwaltung und die ganze Seelsorge dem Charismatiker zu. „Die Anschauung, daß die Gemeinde Eigentümerin des Kirchengutes sei, und daß die Gemeinde Gewalt über das Kirchengut habe, ist der alten Zeit durchaus unbekannt. Auch für die Vermögensverwaltung gilt nicht das Gemeindeprinzip im modernen Sinne des Wortes, sondern Autoritätsprinzip: Verwaltung nicht kraft des Gemeindeauftrages, sondern kraft des Auftrages, welcher von oben her, von Gott durch das Charisma gegeben worden ist“ (a. a. O. S. 77 f.).

und aus ihrer Mitte heraus erst sich die Hierarchie entwickeln läßt (s. S. 134, Anm. 1). Sohm irrt aber anderseits, wenn er in „der Gewalt des Lehramtes keine rechtliche Gewalt“ sieht und behauptet, „darüber, ob das Wort des Lehrenden wirklich Gottes Wort ist, entscheidet kein Rechtssatz und keine Tatsache der Vergangenheit, sondern allein das gegenwärtige Zeugnis des Heiligen Geistes, welcher in den Versammelten lebendig ist“ [1]. Er übersieht das wichtige, ausschlaggebende Faktum der äußeren, autoritativen Sendung, die eine „Tatsache der Vergangenheit“ ist und eine rechtliche Ordnung begründet [2]. Die „Bestellung“ erscheint nicht erst im Klemensbrief [3], sondern sie ist schon bei

[1] Kirchenrecht S. 51 u. 53. — Dieser Gedanke ist noch schärfer und deutlicher formuliert am a. O. S. 23: „Ist es denkbar, daß ein Rechtssatz darüber entscheide, wessen Rede für die Kirche Gottes Rede sei? Das Wesen der rechtlichen Befugnis ist nicht, daß sie zwangsweise durchgesetzt werde, wohl aber, daß sie formaler Natur sei, d. h. daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht. Ist es möglich, daß es ein Recht gibt, der Gemeinde eine bestimmte Entscheidung als Gottes Entscheidung aufzudrängen? Ist es möglich, daß eine Lehre deshalb als Gottes Lehre zu gelten hat, weil der Lehrende vielleicht vor einiger Zeit formrichtig von der Gemeinde erwählt oder sonstwie rechtmäßig bestellt ist? Sobald gewiß ist, daß nicht Menschenwort, sondern allein Gotteswort in der Ekklesia regieren soll, so bald ist es ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnisse gegenüber der Gemeinde gibt. Das Wort Gottes erkennt man nicht an der Form, sondern an seiner inneren Gewalt. Die Christenheit hat nur dem Wort zu folgen, welches sie kraft innerer, freier Zustimmung als Gottes Wort anerkennt. Nur dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geiste stammenden Wort leistet sie Gehorsam. Es kann keine rechtliche Regierungsgewalt in der Ekklesia geben.“ Diese Einwände treffen nicht. Warum sollte Gottes Wort nicht an eine bestimmte, rechtlich normierte Form gebunden sein können? Das Prinzip, man erkenne Gottes Wort an „der inneren Gewalt“, ruht auf falschen theologischen Anschauungen und öffnet dem Subjektivismus Tür und Tor, während doch gerade der Glaube an das eine, überlieferte Evangelium von Paulus so sehr betont wird.

[2] Insofern ist Harnack im Rechte, als im allgemeinen Bewußtsein der Urkirche die Christenheit auch Theokratie ist und göttliches Recht anerkannt hat“ (s. Leder S. 289). Aber darin liegt sein Fehler, daß er den pneumatischen Faktor in seinem Ursprunge und seine Betätigung nicht in diese Rechtsordnung hinein, sondern neben oder vielmehr gegen sie stellt.

[3] So Sohm (s. Kirchenrecht S. 157 ff.); vgl. Batiffol-Seppelt S. 134.

Paulus da. Sie bedeutet aber nicht, wie Harnack meint[1], eine Ausschaltung des pneumatischen Faktors, sondern „ganz im Gegenteil, dieser Faktor wird durch die Rechtsbestimmung geschützt und mit Rechtswirkungen ausgestattet“[2].

Wenn ferner Sohm die Ansicht vertritt: „auch ist es kirchlich gleichgültig, ob viele oder wenige versammelt sind, ob Männer oder Frauen, ob kirchliche Amtsträger oder lediglich Unbeamtete“[3], so müssen wir unterscheiden. Gewiß erfahren wir bei Paulus nirgends, daß es von Bedeutung sei für die religiös-kirchliche Betätigung, ob viele oder wenige versammelt sind, daß es eine Gemeindeversammlung mit genau umgrenzten und formulierten Rechten gab, wohl aber ist ausschlaggebend, ob der Gesandte Christi da ist und seines Amtes waltet oder nicht. Wo Paulus oder seine Gesandten bzw. die von ihm Bestellten die ihnen zustehenden Funktionen ausüben, da ist die Kirche, da wirkt Christus, da gilt das Gesetz: „Also sehe uns jedermann an als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor. 4, 1). Grundsatz ist schon zu Pauli Zeiten in der Christenheit, was Ignatius von Antiochien wenige Jahrzehnte hernach in die Worte kleidete: „Wo immer der Bischof erscheint, da soll auch das Volk sein.“[4] ... „Ebenso mögen alle verehren die Diakonen wie Jesum Christum, ferner auch den Bischof, da er Abbild des Vaters ist, die Presbyter aber als die Ratsversammlung Gottes und die Vereinigung der Apostel; ohne diese gibt es keine Kirche.“[5]

An dieser Tatsache ändern auch die sogenannten „freien“ unmittelbaren Charismen nichts. Sie werden zwar durch unmittelbare göttliche Erweckung verliehen, können nicht mit der Sendung gegeben werden und deshalb auch nicht amtliche Qualitäten sein. Aber deshalb gilt für sie doch nicht das Recht

---

[1] Vgl. Leder S. 279.

[2] Leder a. a. O. — Auch Harnack gesteht (Entst. u. Entw. S. 119): „Charisma und ‚Recht‘ schließen sich nicht in jeder Hinsicht aus, sondern das Charisma schafft sich auch Rechte.“ Wir würden sagen statt „schafft sich“, es liegen im Charisma nach Ursprung und Wesen Rechte.

[3] Entsteh. d. Kathol. S. 29: „Wo ‚zwei oder drei‘ in Christi Geist versammelt sind, da ist religiös Kirche, immer dieselbe Kirche, dieselbe Christenheit, Ekklesia, Leben der Menschheit durch Christum mit Gott.“ Vgl. Kirchenrecht S. 23 f.

[4] Ad Smyrn. 7, 2. [5] Ad Trall. 3, 1.

unbeschränkter Willkür. Sie dürfen, wie aus den Anordnungen Pauli deutlich zu erkennen war, mit dem Amte und dessen Charisma nicht in Widerspruch treten, sondern müssen an ihm sich orientieren bzw. nach dessen Maßgabe beurteilt werden, finden sich ja auch im Amtsträger selbst, wie gerade Pauli Beispiel beweist (1 Kor. 14, 18). Denn beide Arten besonderer Geistesgaben fließen aus derselben Quelle und dienen demselben Zwecke. „Gott ist nicht ein Gott der Uneinigkeit, sondern des Friedens" (1 Kor. 14, 33). Das „freie" Charisma erscheint so als eine Unterstützung des kirchlichen Amtes, als eine segensreiche Zugabe, sei es daß ein einfacher Gläubiger, sei es daß ein Amtsträger damit ausgestattet war.

Dieses friedliche, freundschaftliche Verhältnis zwischen „freier" Geistesgabe und amtlichem Charisma ist aus einzelnen Tatsachen (1 Tim. 1, 18; Apg. 13, 2; 21, 4) sowie aus der wohlwollenden Stellung Pauli zu diesen Gaben (s. S. 103 zu ersehen. Von einem „Kampfe zwischen Geist und Amt" kann man höchstens in dem Sinne reden, daß die „freie" Geistesgabe sich dem Amte und seinem Charisma beugen muß, nicht dagegen in der Auffassung, daß beide historisch aufeinander folgen und das letztere die erstere verdrängt habe[1]. Beide bestehen von Anfang an nebeneinander, sich gegenseitig stützend und fördernd.

In der alten Kirche war der Bund besonders eng, schon deshalb, weil das unmittelbare Charisma sehr häufig war und vielfach gerade die kirchlichen Amtspersonen damit begabt waren (vgl. die Apostel, die Urdiakonen in Jerusalem, Timotheus usw.). Das junge Christentum besaß noch keine theologische Wissenschaft und keine Traditon in Lehre und Leben. Es konnte auch den Männern, die es für das Missionswerk und die Leitung der neugegründeten Gemeinden nötig hatte, keine lange Ausbildung zuteil werden lassen. Da trat der Heilige Geist in überreicher Weise ein für die menschliche Unzulänglichkeit (vgl. Röm. 8, 26) und goß das Füllhorn seiner besondern Wirkungen aus über die junge Kirche, ersetzte durch die wuchtige Beweiskraft seiner Wundergabe die noch mangelhafte wissenschaftliche Argumentation und verlieh außerordentliche, übernatürliche Fähigkeiten als Ausgleich für das Ungenügen der Natur.

[1] So meinen z. B. Achelis S. 102 ff. und Harnack (s. S. 134 f., Anm. 1).

Vielfach wird man aus den Reihen der charismatisch Begabten die Amtsträger entnommen haben, so daß in den Augen der Allgemeinheit freie Geistbegabung und amtliche Sendung samt zugehörigem Charisma nicht scharf geschieden wurden. Das mag auch die Darstellung Pauli beeinflußt haben, weshalb es erst der genaueren Prüfung erkennbar wird, daß die Wasser zweier Ströme in demselben Bette dahinfluten. Aber beide sind wohl voneinander zu unterscheiden, wenn sie auch derselben Quelle entspringen. Unmittelbare Geistesgabe und amtliches Charisma bzw. amtliche Sendung sind Grundpfeiler, auf denen schon in den Tagen Pauli die Kirche ruht.

Das Amt schützt vor Selbsttäuschung, subjektiver Willkür und ungesunder Neuerung, der Geist befähigt das Amt zur richtigen Erfassung seiner Aufgabe oder geht ihm zur Seite und bewahrt vor Erstarrung[1].

---

[1] Diese Verbindung macht Reitzensteins Einwand (Hell. Myst. S. 199 f.), die Tradition könne leicht zur Unsicherheit und zu Widerspruch führen, hinfällig. — Auch H. J. Holtzmann (I, 194), der die Ansicht vertritt, Paulus habe zunächst nur einen mysteriösen, frei charismatischen Kirchenbegriff, muß zugeben, beim Apostel finde sich auch die Anschauung, wonach die Kirche nichts anderes ist als die messiasgläubige Synagoge. — Seeberg hat bei einzelnen Schiefheiten auch hier unter den protestantischen Theologen am schärfsten gesehen, wenn er sagt (S. 77): „Der Geist und die festen Formen dienen beide zur Begründung der Einheit und Katholizität der Kirche. Der Gedanke der una catholica ecclesia ist zuerst (?) von Paulus deutlich geprägt worden." Zu den festen Formen, „den konservativen Elementen", gegenüber dem „Enthusiasmus, der an sich immer revolutionär ist", rechnet er (S. 65) unter anderem die Autorität des historischen Apostolates.

Schluß.

Allgemeine und besondere Geisteswirkungen sind bei Paulus nicht zwei getrennte, nebeneinander liegende Reiche pneumatischer Erscheinungen. Sie durchdringen sich gegenseitig, dienen und tragen einander. Die allgemeinen Geisteswirkungen sind die Grundlage für die besonderen[1], und die besonderen sind gegeben zum Dienste der allgemeinen, um sie herbeizuführen und zu verstärken, um Erkenntnis und Leben in Jesus Christus zu verbreiten und zu vertiefen, um durch Taufe, Firmung und eucharistisches Mahl, welche Handlungen ja nur von den Aposteln und „Hirten" ausgeübt (Apg. 8, 13. 14. 17. 38; 10, 48; 19, 5. 6) oder wenigstens von ihnen angeordnet werden, das heiligende und sittlich erneuernde Pneuma in die Herzen zu senken oder zu vermehren.

So stellt die Lehre Pauli von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Menschen eine großartige Gedankeneinheit dar. Die Vermittlung der Erlösungsgüter Jesu Christi ist im ganzen Umfange das Werk des göttlichen Pneuma. Von ihm geht die Erhebung der einzelnen Seele in den Zustand und das Leben der Gerechtigkeit sowie folgerichtig auch die Einrichtung und Leitung des der persönlichen Heiligung dienenden kirchlichen Organismus aus. Das subjektive Christentum ist nach jeder Seite hin wesentlich Geistbesitz und Geistesleben. Gottes Geist ist es, der das Angesicht der Erde erneuert (Ps. 103, 30). Das dürfte unbestreitbares Ergebnis unserer Untersuchung sein.

Wenn wir zu Anfang behaupteten (s. S. 7), das göttliche Pneuma lasse sich „aus den Wirkungen als eine supranaturale.

[1] Eine Ausnahme scheint Apg. 10, 44—48 vorzuliegen. Doch war auch hier wenigstens der Glaube, die erste allgemeine Geisteswirkung, vorhanden, und die Taufe wurde sofort erteilt.

von außen in den Menschen hineinkommende göttliche Macht" erkennen, so haben wir damit nicht zuviel gesagt. Davon, daß der Heilige Geist bei Paulus im moralischen Sinne als die geistigen und sittlichen Einflüsse, welche von Christus und seiner Lehre ausgehen, zu verstehen sei, kann wohl im Ernste nicht gesprochen werden. Der Geist Gottes der paulinischen Briefe ist eine durchaus übernatürliche, physisch wirkende Größe.

Das ist schon daraus klar zu ersehen, daß ihm Wunderwirkungen zugeschrieben werden, mithin Werke, welche über jedes menschliche natürliche Können hinausgehen, und daß der Geist, welcher diese hervorbringt, derselbe ist, welcher auch alles andere Pneumatische, das nicht nach außen als übernatürlich wahrnehmbar ist, schafft[1].

Aber auch dort, wo vom rechtfertigenden und sittlich vervollkommnenden Wirken des Heiligen Geistes die Rede ist, ist sein supranaturales Wesen nicht zu verkennen. Er ist stets etwas, was zur menschlichen Seele als physischer Faktor hinzukommt, ihr ein neues Gepräge verleiht, was in ihr wohnt, wie die Gottheit in einem Tempel, den Menschen neu macht und ihn in eine physische Lebensgemeinschaft mit Christus bringt. Er ist Kraft zum Guten, wie sie zuvor nicht im Menschen war, eine Kraft, durch die wir erst in die Lage versetzt werden, das Fleisch und seine Begierden zu überwinden und nach dem Gesetze Gottes zu leben. Eine himmlische δόξα kommt durch ihn in den Menschen hinein und wird dereinst sogar am menschlichen Leibe sichtbar in die Erscheinung treten.

So spricht man nicht von Gedanken und Ideen, von natürlicher Sinnesart und Handlungsweise. Das hat man auch in rationalistisch-theologischen Kreisen anerkannt und gibt darum vielfach den supranaturalistischen Charakter des paulinischen Pneumawirkens zu, ja man überspannt ihn jetzt sogar[2]. Die Er-

[1] Bousset S. 130: „Dieser schroffe Supranaturalismus ist für die Anschauung des Apostels schon mit ihrem Ursprung aus der populären Anschauung vom Geist als der göttlichen Wunderkraft gegeben." Ähnlich Gunkel S. 77.

[2] Bousset S. 130: „Ja dadurch, daß Paulus nunmehr nicht nur die Höhepunkte und die außerordentlichen Ereignisse, sondern das gesamte Christenleben unter die Kraft des Geistes stellt, wächst sich jener naive Wunderglaube zu einer schroff supranaturalen Gesamtanschauung aus, für die eigentlich das ganze Christenleben ein Wunder ist und unter einer

lösung des Menschen von Sünde und Fleisch ist keine naturhaft-magische, sondern stets eine durchaus religiös-sittliche. Gott wirkt im Menschen unter dessen freier, sittlicher Mitarbeit (s. S. 80 ff.).

Ob man ein Recht hat, diesen Supranaturalismus des Apostels auf das Konto irrtümlicher, animistischer Zeitanschauungen zu setzen und einfach in die „moderne Psychologie" zu übertragen, die oder das „Geistwesen umzudeuten in seelische Zustände, Motive und Willensrichtungen" [1], das ist eine Frage, deren Lösung der Philosophie und Dogmatik obliegt. Wo es sich um Welt- und Lebensanschauungen handelt, haben sie das letzte entscheidende Wort.

Noch eine kurze Bemerkung zur Echtheit der paulinischen Briefe sei angefügt. Die Kenntnis des Inhaltes eines Schriftwerkes wirkt ja immer auf die Beantwortung der Frage nach dem Autor (s. S. 1).

---

fremden Gewalt steht." — Gunkel S. 77: „Durchaus supranaturalistisch denkt Paulus ebenso wie seine Zeit. Aber doch welche Wendung in diesem paulinischen Gedanken! Das Urteil, welches die volkstümliche Anschauung über einige bestimmte außerordentliche Erscheinungen fällt, das fällt Paulus über das ganze christliche Leben. Ihr mögen die Prophetie, die Glossolalie und ähnliches geheimnisvoll erscheinen. Paulus kennt ein anderes, das ihm ein ebenso großes Rätsel ist. Die Gemeinde hält für pneumatisch das Außerordentliche im Christenleben, Paulus das Gewöhnliche; jene das einzelnen Eigentümliche, Paulus das allen Gemeinsame; jene das abrupt Auftretende, er das Stetige; jene Einzelnes im Christenleben, er das ganze Christenleben selbst." Ob dieser Gegensatz zwischen urchristlicher und paulinischer Pneumaauffassung berechtigt ist, tut hier nichts zur Sache. Pfleiderer, Urchristentum I, 275: „Wie nach dem massiven Supranaturalismus des Paulus der zweite Adam, der Gottessohn Christus, nicht aus der menschlichen Gattung herausgewachsen ist, sondern vom Himmel aus in die Erdenwelt als fremder Gast ‚herabgesandt' war, ebenso hat Gott auch den Geist seines Sohnes ‚herabgesandt' in die Herzen derer, die er zu seinen Söhnen bestimmt hat (Gal. 4, 6 mit 4). Von oben also kommt der Geist als ein neues, dem alten Menschen durchaus fremdes, ja entgegengesetztes Wesen hinein in das Herz, um in diesem Mittelpunkt des persönlichen Lebens seine Wohnung zu nehmen; der Mensch verhält sich dabei nur passiv; er empfängt den Geist wie einen göttlichen Gesandten oder (mehr in sachlicher Form vorgestellt) wie eine von Gott geschenkte Gabe (Röm. 5, 5; 2 Kor. 5, 5)." — Vgl. Bertrams über die Objektivität des πνεῦμα S. 70—76.

[1] So Pfleiderer, Urchristentum I, 278.

Wir glauben, feststellen zu können: Über die Wirkungen des Heiligen Geistes im Menschen ist die Lehre sämtlicher vierzehn Briefe in der Hauptsache eine einheitliche. Ein Widerspruch zwischen älteren und jüngeren Paulinen läßt sich nirgends konstatieren. In allen wichtigeren Punkten konnten wir Belegstellen aus allen anfänglich (S. 2 f.) aufgestellten Gruppen paulinischer Briefe vorlegen. Gewiß treten in der einen Gruppe diese Gedanken mehr hervor, dort jene, z. B. in den älteren Schreiben die Lehrpunkte über Rechtfertigung und Gotteskindschaft, von Fleisch und Geist. Sie ließen sich aber auch im Hebräerbrief und in den Pastoralbriefen nachweisen. Anderseits werden über Kirchenamt und sein Verhältnis zum Charisma auch aus den sogenannten großen und den Gefangenschaftsbriefen jene Anschauungen gewonnen, wie sie in den Pastoralschreiben so scharf hervortreten. Die Differenz, daß hier dieses, dort jenes mehr betont ist, läßt sich aus den verschiedenen Verhältnissen und Zwecken genugsam erklären[1].

Die Übereinstimmung mit der Apostelgeschichte erwies sich oft als eine geradezu auffallende. Nicht selten bot sie wertvolle Ergänzungen zu den Brieftexten und die exegetische Lösung dunkler Stellen.

Die Lehre von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Menschen ist im ganzen paulinischen Schrifttum, dem mittelbaren und unmittelbaren, wesentlich dieselbe und gibt keine Veranlassung, den Verfasser auch nur einer dieser Schriften in einem andern Kreise zu suchen.

---

[1] Feine, der die Pastoralbriefe gesondert von denen Pauli behandelt (S. 503 ff.), gibt doch deren „wesentliche Übereinstimmung mit den paulinischen“ zu.

Sachregister.

Abhängigkeit der Briefe 3 ff.
Akt bzw. Handlung 77 ff.
Amt, kirchliches 151 ff.
Anmut 93.
Apostolat 112 ff. 140 ff.
Auferstehung 89 ff.

Begriff des Pneuma 6 ff. 154 ff.
Buße 27.

Charisma 108 f.
Christenstand 92.
Christusgemeinschaft 47 ff.

Dank 93.
Diakonen 110 ff.

Echtheit der Briefe 1 ff. 156 f.
Enthaltsamkeit 72.
Episkopen 110 ff.
Erbarmen 93 109 f.
Erbschaft 86.
Erklärung der Sprachen 131 f.
Erneuerung 33.
Evangelisten 112 ff.

Fleisch 57 ff.
Freiheit 72 ff. 80 ff.
Freude 70 f.
Friede 70 f. 93.

Geduld 72.
Geistige Natur 13 30 f.
Glaube als Charisma 132.
Glaube als Geisteswirkung 10 ff. 67.
Glaubensbegriff 11 f.
Glaube und Geistesempfang 15 f.
Glaube und Rechtfertigung 9 f.
Glieder 99.
Glossolalie 120 ff.
Gnade 92 ff.

Handauflegung 28 104 f. 148 f.
Heiligung 34 ff.
Herrlichkeit 83 ff.
Herz 30 f.
Hilfeleistung 109 f.
Hirte 110 ff.
Hoffnung 67 ff.

Innerer Mensch 10.

Kindschaft 44 ff. 85.
Kraft 61 ff.

Langmut 72.
Leben 54 ff.
Lehrer 112 ff.
Leib 98 f.
Liebe 69 f.

Mahl des Herrn 27 f.
Milde 72.
Mystischer Tod 40 f.

Nachlassung der Sünden 34.

Opfertod Jesu 37 f.

Personenvereinigung 32.
Potenz 75 ff.
Presbyter 110 ff.
Prophetie 116 ff.

Qualität, pneumatische 32 f. 75 ff. 79 106 ff. 133.

Rechtfertigung 34 ff.
Recht, kirchliches 134 ff.

Sanftmut 72.
Schöpfung, neue 33 66.
Schriftinspiration 101 119 f.
Seele 13.
Selbstbeherrschung 72.
Sendung 142 ff.
Siegel des Geistes 19 ff. 86 f.
Sinnliche Natur 13.
Spendung 109 f.
Sprachengabe 123 ff.
Steigerung des Geistbesitzes 24 ff. 80.
Supranaturalismus 7 154 ff.

Taufe und Geistesempfang 16 ff.

Unreinigkeit 72.
Unterscheidung der Geister 132.

Verleihung der Charismen 104 ff 133 ff.
Verlust des Geistes 24 ff.
Verwaltung 110.
Vorsteher 110 ff.

Wesen des Heiligen Geistes 7.
Wiedergeburt 43 f.
Willensentschluß 77 ff.
Wohnen des Geistes 22 ff. 32.
Wunderkräfte 101 ff. 132 f.

Zungenreden 121 ff.

Verzeichnis der Schriftstellen.

	Seite
Genes. 15, 6	11
Exod. 34, 30	84
Num. 11, 23—30	122
Jos. 4, 6	12
1 Kön. 10, 5—11	122
16, 7	31
3 Kön. 18, 4	117
18, 13	117
18, 19	117
18, 25	117
18, 40	117
19, 16	117
19, 20	117
19, 20—24	122
22, 10—12	122
4 Kön. 2, 3	117
2, 5	117
2, 15	117
5, 25 ff.	119
2 Paral. 24, 20	49
30, 12	31
Job 29, 14	49
Ps. 50, 12	31
92, 1	49
103, 30	154
131, 9	49
Weish. 2, 18	44
5, 5	44
5, 9	49
Eccli. 1, 10	57
Is. 1, 3	12
23, 9	122
28, 11	125
29, 6	122
40, 13	13
43, 6	44
49, 56	57
52, 7	146
Jer. 31, 9	44
Dan. 14, 14	57
Zach. 2, 13	57
Matth. 6, 24	43
10, 20	81
12, 31 f.	27
13, 14	12
28, 19	113
Mark. 4 38,	114
7, 33	120
7, 35	120
16, 16	18
16, 17 123 124 133	
Luk. 1, 61	120
8, 10	12
11, 52	12
16, 24	120
21, 7	114
24, 49	49

	Seite
Joh. 3, 5	43
3, 14 f.	38
4, 8	1
13, 13	114
14, 12	132 133
14, 16 f.	39
15, 1 ff.	53
15, 5	79
15, 26	39
16, 15	39
Apg. 1, 2	142
1, 5	18
1, 8	142
1, 21 ff.	145
2, 1—13	113
2, 2	105
2, 4 123 124 126 129	
	131
2, 9	124
2, 11 120 127 129	
2, 18	18 103
2, 38	24
2, 41	19
3, 1 ff.	133
3, 3 ff.	113
4, 8	105 142
4, 31	105
5, 1 ff.	133
5, 3	119 142
5, 9	142
5, 12	103
5, 19	133
6, 2	111
6, 6	105 149
6, 8	103 111
7, 51	82
8, 5	111
8, 13	154
8, 14	154
8, 14 ff.	117
8, 14—21	116
8, 15 ff.	28
8, 16	111
8, 17	106 154
8, 38	111 154
8, 39	103
8, 40	114
10, 19	113
10, 44	105 131
10, 44—48	154
10, 45	24 103
10, 46	123 127
10, 48	154
11, 16	18
11, 17	24
11, 27	119
12, 3 ff.	133

	Seite
Apg. 13, 1 ff.	100 146
13, 2	148 152
13, 3	105 149
13, 38	35
13, 39	16 35
13, 52	70
14, 4	112
14, 14	112
14, 23	147
15, 28	142
16, 6	142
16, 7	142
17, 23	12
19, 2 f.	18
19, 4	106
19, 5	28 106 154
19, 6	109 106 116 117
	124 131 154
19, 11 f.	133
20, 28	110 148
21, 4	119 152
21, 8	114
21, 11	119
26, 18	35
Röm. 1, 1	142
1, 1—5	143
1, 4	8 51
1, 5	140
1, 7	71 93
1, 11	108
1, 16	9 61 71
1, 17	10 42 56
1, 18 ff.	12 59
1, 24	30
2, 4	27
2, 7	84 85
2, 10	71
2, 15	30
2, 28	57
2, 29	29 31 92
3, 9 ff.	34
3, 13	120
3, 20	58
3, 22	37
3, 24	93
3, 24 ff.	34 37
3, 25	37
3, 26	37 42
3, 27	74
3, 28	37
3, 30	42
4	9 11
4, 4	14
4, 11	17
4, 25	37
5, 1	71
5, 1 f.	9 40

	Seite
Röm. 5, 2	37 84 85
5, 5	29 31 32 67 70 156
5, 6	37 61
5, 8	70
5, 9	37
5, 11	34 37 71
5, 12	52 56 57
5, 15	93 94 108
5, 15—17	95
5, 16	14
5, 16—21	37
5, 18	56
5, 19	59
5, 20	59
6, 3	41
6, 4	16 18 41 84
6, 5	89
6, 6	58
6, 7	16
6, 8	12
6, 12	58
6, 14	93
6, 16	56
6, 16—18	34
6, 17	93
6, 18	16 74
6, 19	34 58 61
6, 22	16 34 74 75 86
6, 23	37 108
7	83
7, 4 ff.	33
7, 5	74
7, 6	33 37 72
7, 10	54
7, 11	54
7, 13	54
7, 14 ff.	65 67
7, 14—24	10
7, 18	10 58
7, 22	10
7, 23	10 37 58 59
7, 24	58 65 72
7, 25	37 58 94 95
8, 1	1 37 57
8, 1—11	54
8, 1—17	55
8, 2	37 54 70 72 74
8, 3	58
8, 4	64 57 73
8, 4 f.	75
8, 4—10	6
8, 5	57
8, 6	54 59 71
8, 7	58 59
8, 8	57 58
8, 9	7 22 57 92
8, 9 f.	31 52 54
8, 10	49 56
Röm. 8,	11 22 31 53 54 57 81 89 90
8, 12	57
8, 12 f.	81
8, 13	54 56 57 60 79
8, 14	46 54 76 79 81 83
8, 14 ff.	7 45
8, 14—16	44
8, 15	45 81
8, 15 ff.	47 74
8, 16	6 32 47
8, 17	86 88
8, 18	85
8, 19	88
8, 19 ff.	7
8, 21	74
8, 21 f.	85
8, 12 f.	75
8, 23	47 89 90
8, 24	68 89
8, 26	61 77 80 81 152
9, 28	69 82
8, 29	48 50
8, 30	34 50 88
8, 34	37
8, 38	64
8, 39	37 69
9, 1	23
9, 2	30
9, 30—33	9
10, 1	30
10, 4	9 37
10, 6	37
10, 9	12 16 30 37
10, 10	9 30
10, 15	146
10, 17	10
11	37
11, 6	93
11, 8	6
11, 13	146
11, 36	84
12, 1	58
12, 1 ff.	82
12, 2	33
12, 3	14 99
12, 4	99
12, 5	50 99
12, 6	1 94 99 108
12, 7	99 110 112
12, 8	99 109 110
12, 9 ff.	109
12, 9—21	73
13, 3	40
13, 8 f.	73
13, 14	90
14, 17	23 58 70
Röm. 14, 19	72
15, 1 ff.	109
15, 13	61 62 68 71
15, 15—19	143
15, 16	7 35 143
15, 18 f.	101
15, 19	61 145
15, 26	35
15, 27	57
15, 30	69
16, 2	35
16, 15	35
16, 18	30
16, 20	71 93
16, 21	34
1 Kor. 1, 1	142
1, 2	35
1, 3	93
1, 4	94
1, 7	108
1, 9	49
1, 12	110
1, 13	18 37
1, 17	10 58
1, 18	37 38
1, 21	10 37
1, 22	29
1, 23	37
1, 29	58
1, 30	34 37
2, 2	132
2, 4	62
2, 4 f.	101
2, 5	14 62 115
2, 7	145
2, 8	84
2, 8 f.	84
2, 9	30 69
2, 10	145
2, 13	145
2, 14	6
2, 15	6 60 103 138
3, 14	69
3, 16	22 31
4, 1	151
4, 4	43
4, 5	30
4, 16	139
4, 12	139 146
4, 19 f.	61
4, 21	6 82 138
5, 1 ff.	82 139
5, 3	6
5, 4	6
5, 5	6 57 82
5, 7	37
5, 8	37
5, 11	37
6	82

	Seite
1 Kor. 6, 1	35
6, 3—7	17
6, 9 f.	67
6, 10	16
6, 11	7 23 34 36 38 40 130
6, 15	48
6, 16	48
6, 17	48
6, 19	7 22 30 31
7, 7	108
7, 34	6
7, 37	40
7, 40	145
8, 3	69
8, 8	58
8, 13	57
9, 1	143 145
9, 2	145 146
9, 5	143
9, 6	143
9, 11	7
9, 16	10 140
6, 17	140
9, 20 f.	5
10, 2 f.	58
10, 2—4	28
10, 6	27
10, 16	27 49
10, 17	50
10, 20 f.	28
10, 30	93
11, 5	116
11, 7	84
11, 16	89
11, 18	12
11, 20	27
11, 27 ff.	29
11, 30	59
12—14	96 99
12, 1	73 96
12, 3	77 96 118 132 137
12, 4	96 100 108
12, 5	59
12, 7	104
12, 7 ff.	102
12, 8	114 115
12, 8—10	97
12, 9	23 59 108 132
12, 10	59 102 120 121 132 137
12, 11	7 97 105 107 133 142
12, 12 ff.	50
12, 12	52 62
12, 12—27	97
12, 13	7 17 18 28 52 92 97 99 107

	Seite
1 Kor. 12, 14 ff.	97
12, 15 ff.	98
12, 19	99
12, 27	50 98
12, 28	97 102 108 109 112 116 120 132
12, 28 ff.	76 104 117
12, 29	102 112 116 145
12, 29 f.	97
12, 30	108 120
12, 31	98
13	98
13, 1	130
13, 1 ff.	69
13, 2	118 130 132
13, 3	118
13, 1—3	98 118
13, 4 ff.	109
13, 4—7	98
13, 8	98 120
13, 9	74
13, 13	69
14	96 106 118 120 123
14, 1	103 104 106 116 117
14, 1 ff.	73
14, 2	120 126 127 131
14, 3	124
14, 4	99 120 128 129
14, 5	103 104 117 120
14, 6 ff.	124
14, 6	120 122 124
14, 9	120 126
14, 7—9	125
14, 10	125
14, 11	125
14, 13	120 128 129 131
14, 14	120 126 128
14, 14 f.	13 126
14, 15	126
14, 16	127
14, 17	99
14, 18	120 142 152
14, 18 f.	126
14, 19	120 122 126
14, 21	125 126
14, 22	99 120
14, 23	106 120 128
14, 24	119
14, 24 f.	103 118
14, 26	120 122 126 131 136
14, 27	120 128
14, 28	126 128
14, 29	118 137
14, 30	105 107

	Seite
1 Kor. 14, 31	107
14, 32	106
14, 33	152
14, 34	107 116
14, 36 ff.	135 137
14, 37	78 116 117 118 145
14, 39	103 116 117 120 128
15, 3	37
15, 3 ff.	143
15, 7	145
15, 8	143
15, 9—11	144
15, 10	78 93 94
15, 11	140
15, 17	12 37
15, 20	49 89
15, 20—23	89
15, 23	49
15, 24	64
15, 29	18
15, 34	12
15, 35 ff.	90
15, 42	91
15, 43	61 90 91
15, 44	91
15, 45	51 52
15, 45 f.	53
15, 46	53
15, 57	93
16, 3	94
16, 5	89
16, 8	6
16, 15	89
16, 15 f.	104
16, 15—17	137
16, 23	93
2 Kor. 1, 1	35 142
1, 15	94
1, 21 f.	19 21 86
2, 4	30
2, 10	26
2, 13	6
2, 14	93
2, 16	13
3, 3	7 23 29 30 31 55 66 140
3, 4 f.	66
3, 6	55 66 140
3, 7	84 87
3, 8	87
3, 9	87
3, 12	87
3, 14	51
3, 15	51
3, 16	50
3, 17	50 53 70 72 74
3, 18	50 84 87

	Seite
2 Kor. 4, 1	140
4, 6	84
4, 7	43 61
4, 11	58
4, 14	10
4, 17	85
4, 46	84
5, 1	88
5, 1—4	89 90
5, 2	90
5, 3	88
5, 4	90
5, 5	20 86 88 89 156
5, 14	37
5, 15	37
5, 17	33
5, 18	37
5, 19	37
5, 20	141
5, 21	34 42 57 58
6, 1	82 94
6, 3	140
6, 4 ff.	34
6, 6	23 65
6, 13	58
7, 1	34 58
7, 9 f.	27
7, 14	146
8, 1	93
8, 1 ff.	109
8, 2	110
8, 9	93 110
8, 11	110
8, 22 f.	146
8, 23	112
9, 7	30 110
9, 15	93
10, 4	140
10, 5	11 140
10, 13	140
11, 4	7
11, 5	143 145
11, 13	73 112
12, 1 ff.	113 144
12, 2 ff.	82
12, 3 ff.	118
12, 8	7
12, 9	22 61 94 95
12, 9 ff.	67
12, 11	143
12, 12	102 116 118 142 145
13, 2	139
13, 4	61
13, 13	23 93
Gal. 1, 1	142
1, 3	71
1, 6	93
1, 8	137
Gal. 1, 9	137
1, 11 ff.	144 145
1, 12	144
1, 17	144
1, 18	144
2	146
2, 2	144
2, 4	72
2, 9	112 144
2, 16	9 34 37 40 58
2, 17	37
2, 20	41 49
2, 21	93
3, 1	82
3, 2 ff.	15
3, 4—7	74
3, 5	82
3, 5 ff.	9
3, 11	56
3, 13	34 37
3, 17	38
3, 21	34 55
3, 22 f.	37
3, 26	44 45
3, 26 f.	44
3, 27	17 45 49 52 90
4, 6	7 29 31 77 80 81 156
4, 7	72 86
4, 9	61
4, 13	58 61
4, 19	49
4, 29	43
5, 1	72
5, 4	93
5, 5	37 42 43 68
5, 6	37 40
5, 13	69
5, 16	6 57 82
5, 16 f.	73
5, 17	57
5, 19	67
5, 19—21	58 60
5, 21	88
5, 22	25 32 67 69 72
5, 22 f.	76
5, 24	33 60
5, 25	55 60 66 77 79
6, 1	26 60
6, 1 ff.	73 109
6, 2	73
6, 7 f.	85
6, 8	89
6, 13	57
6, 16	71
6, 18	6 93
Ephes. 1, 1	35 142
1, 2	71
1, 4	34
Ephes. 1, 5	44 47
1, 7	34
1, 9	77
1, 12	86
1, 13	15 16 18 20 21
1, 13 f.	86 87
1, 16	68
1, 17 f.	68 84
1, 18	30 87
1, 21	64
1, 22 f.	50
2, 1 ff.	34
2, 1—5	55
2, 2	6 132
2, 3	57
2, 5	56 57
2, 8	9 14 37 66 93 95
2, 10	66
2, 11	57 130
2, 12	68
2, 13—17	37
2, 14 f.	72
2, 15	33
2, 18	23 35 38
2, 19	34 35
2, 20	113
2, 22	22
3, 2	93
3, 5	113 116
3, 7	141
3, 8	141
3, 14 ff.	10
3, 16	7 32 62
3, 16 f.	69
3, 20	61
3, 26	44
4, 1 ff.	67 73
4, 3	72
4, 4	7
4, 5	18
4, 7	94 99
4, 11	99 110 112 114 116 145
4, 12	99
4, 17	130
4, 17 ff.	82
4, 20—24	34
4, 23	6
4, 24	33
4, 29	94
4, 30	7 20 21 24 86
5, 18	23 72 80
5, 19	78
5, 26	16
5, 29	57
5, 30	50
6, 1	73
6, 1 ff.	73
6, 10	61

	Seite
Ephes. 6, 12	6 73
6, 15	71
6, 16	9
6, 18	78
6, 20	141
6, 22	30
6, 23	69 71
Phil. 1, 1	110 142
1, 7	30
1, 9	69
1, 11	34
1, 17	78
1, 19	78 82
1, 21	55 57
1, 27	6 7 23 67 92
1, 29	14
2, 1 ff.	73
2, 7	50
2, 15	44
2, 25	112
3, 9	9 37 42
3, 17	139
3, 20	90
3, 20 f.	90 91
3, 21	84
4, 1	82
4, 7	30
4, 9	71
4, 13	67
4, 19	85
4, 23	6 93
Kol. 1, 1	142
1, 5	68
1, 6	93
1, 8	23
1, 9	14
1, 10	70
1, 14	34 37
1, 15—18	78
1, 18	49 50
1, 20	37
1, 22	37 58
1, 23	141
1, 24	58
1, 26	85
1, 29	61
2, 1 ff.	73
2, 5	57
2, 11 ff.	17 58
2, 12	9 18 41
2, 13	57 77
2, 14	34
2, 18	53 58 59
2, 23	58
3, 1	41 82
3, 3	41 49
3, 4	51 56 85
3, 5 ff.	73
3, 9 ff.	19 33
Kol. 3, 16	29 67 78
4, 6	93
4, 7 f.	147
4, 17	110
1 Thess. 1, 1	49
1, 5	7 14 23 62 101
1, 6	41 72 139
2, 1	140
2, 4	141
2, 7	112 141
2, 12	84
3, 2	147
3, 3	141
3, 17	37
4, 1 ff.	82
4, 3	104
4, 3—12	73
4, 7 f.	7 34 36
4, 8	7 31
4, 14	12
5, 9	37
5, 10	37
5, 12	110 111
5, 14	138
5, 14 ff.	138
5, 18 f.	103
5, 19	138
5, 19 ff.	118
5, 20	116
5, 21	132 138
5, 23	32 43 71
5, 28	93
2 Thess. 1, 1	49
1, 9	84 85 88
1, 11	14 61
1, 12	93
2, 2	132
2, 8	6
2, 13	9 36 89
2, 13 f.	137
2, 14	85
2, 15	120 138
3, 1 ff.	73
3, 6	73
3, 14	120
3, 15	26
1 Tim. 4 1,	142
1, 2	93
1, 3 f.	147
1, 9	74
1, 11	141
1, 12	61 93 141
1, 14	93
1, 18	100 116 119
	148 152
1, 19	9
1, 19 f.	82
2, 7	141
3, 1	105 110 147
1 Tim. 3, 2—13	105
3, 5	110
3, 8	110
3, 14 ff.	147
3, 16	8 23 78 83
4, 1	12
4, 1 ff.	73
4, 4	58
4, 11	132
4, 14	99 100 104 105
	108 110 116
4, 16	12
5, 1	110
5, 7	73
5, 17	100 110 111 147
5, 22	100 104 105 110
6, 20	12
2 Tim. 1, 1	142
1, 2	93
1, 3	93
1, 6	100 104 105
	108 110
1, 7	45 61 62 69 72
	100
1, 8	100
2, 11	56
3, 14 ff.	12
3, 15—17	120
4, 5	112 114
4, 22	6
Tit. 1, 1	142
1, 3	141
1, 5	110 111 112 147
1, 7	110 112
1, 9	12 111
2, 1 ff.	111
2, 11	93
3, 1	111
3, 3	54
3, 4—7	38
3, 5—7	37
3, 5	7 16 17 34 40
	43
3, 6	31 32 67
3, 6 f.	86
3, 7	34 68 86
Philem. 25	6 93
Hebr. 1, 3	20
1, 7	6
1, 14	6
2, 1	63
2, 3 f.	102
2, 4	63 105 145
2, 8	93
2, 10	85
3, 1	35
3, 7	101
4, 12	6
4, 15	57

	Seite
Hebr. 6, 2	28
6, 4 f.	63
6, 4 ff.	24
6, 4—6	26
6, 6	82
6, 7 f.	89
7, 26	57
8, 10	30
9, 12—14	37
9, 14	8
9, 15	86
9, 28	37
10, 4—14	37
10, 15	101
10, 22	40

	Seite
Hebr. 10, 29	25 26 36 37 38 55 65 94
10, 32	24
10, 38	10 56
11	9
11, 1	11
11, 3	11
11, 6	11
12, 4	34
12, 9	6
12, 14	36 72
12, 15	93
12, 23	6
12, 24	37

	Seite
Hebr. 13, 1—19	73
13, 7	111
13, 12	37
13, 17	104 111
13, 20 f.	66 71
13, 24	111
Jak. 1, 18	89
3, 5 f.	120
1 Petr. 1, 12	24
4, 10	109
1 Joh. 3, 18	120
4, 1—3	132
Apok. 2, 2	112
18, 20	145
21, 14 f.	145

DATE DUE

MAR 29 1995			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
BS 680 H56 R4
Reinhard, Wilhelm/Das Wirken des Heilige
G
3 2400 00169 5943

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.